

INDIANA

BEIHEFT
SUPLEMENTO
SUPPLEMENT

4



ANNCHARLOTT ESCHMANN

DAS RELIGIÖSE GESCHICHTSBILD
DER AZTEKEN

GEBR. MANN VERLAG · BERLIN

INDIANA

BEIHEFT / SUPLEMENTO / SUPPLEMENT 4

IBERO-AMERIKANISCHES INSTITUT
PREUSSISCHER KULTURBESITZ



GEBR. MANN VERLAG BERLIN · 1976

INDIANA

BEIHEFT
SUPLEMENTO
SUPPLEMENT

4



ANNCHARLOTT ESCHMANN

DAS RELIGIÖSE GESCHICHTSBILD
DER AZTEKEN

BEITRÄGE ZUR VÖLKER- UND SPRACHENKUNDE,
ARCHÄOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE
DES INDIANISCHEN AMERIKA

APORTES A LA ETNOLOGIA Y LINGÜISTICA,
ARQUEOLOGIA Y ANTROPOLOGIA FISICA
DE LA AMERICA INDIGENA

CONTRIBUTIONS TO ETHNOLOGY AND LINGUISTICS,
ARCHAEOLOGY AND PHYSICAL ANTHROPOLOGY
OF INDIAN AMERICA

Herausgegeben von / Editado por / Edited by Gerdt Kutscher
in Zusammenarbeit mit / en colaboración con / in collaboration with
Jürgen Golte, Anneliese Mönnich und Heinz-Jürgen Pinnow

FÜR ANTON UND LOLO

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist eine etwas überarbeitete Fassung meiner Dissertation, welche 1969 von der philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommen wurde.

Herr Prof.Dr.G. Lanczkowski hat diese Arbeit angeregt und wesentlich gefördert: ihm und Herrn Prof.Dr.E.W. Palm, der so freundlich war, das Korreferat zu übernehmen, habe ich an erster Stelle zu danken.

Sehr herzlich möchte ich weiterhin Herrn Prof.Dr.G. Kutscher und Frau Dr.A. Mönnich für ihre vielfältige Hilfe und für die Aufnahme in die Beihefte von *Indiana* danken. Ebenso gilt mein besonderer Dank Herrn Prof.Dr.C. Colpe, der sich dieser Studie auf das freundlichste angenommen hat.

Großen Dank schulde ich außerdem den unermüdlich hilfsbereiten Bibliothekaren und Angestellten des Ibero-Amerikanischen Institutes (Stiftung Preussischer Kulturbesitz) zu Berlin. Schließlich möchte ich noch der Stiftung Volkswagenwerk, die mir ein Doktorandenstipendium gewährte, und dem Ibero-Amerikanischen Institut, das die Drucklegung entscheidend förderte, meinen Dank sagen.

Inhalt

EINLEITUNG

I.	DIE DARSTELLUNG DER GESCHICHTE	
1.	Der aztekische Geschichtsbegriff	23
2.	Gattungen und Kompositionsprinzipien	28
3.	Das Verständnis von Raum und Zeit	39
4.	Die Darstellung eines Ereignisses im Spiegel der einzelnen Quellen	50
II.	DIE GESCHICHTSBILDER DER EINZELNEN QUELLEN	
1.	Zur Fragestellung und zur Auswahl der Quellen	58
2.	Unos Anales Históricos de la Nación Mexicana	62
3.	Relación de la Genealogía und Orígen de los Mexicanos	65
4.	Historia de los Mexicanos por sus Pinturas	68
5.	Historia Tolteca-Chichimeca	71
6.	Die Geschichte der Königreiche von Mexiko und Colhuacan	74
7.	Codex Aubin 1576	78
8.	Muñoz Camargo: Historia de Tlaxcala	80
9.	Das Geschichtswerk des Tezozomoc	86
10.	Ixtlilxochitl: Historia Chichimeca	92
11.	Das Geschichtswerk des Chimalpahin	101
12.	Zusammenfassung und Ergebnisse	113
III.	SCHÖPFUNG UND GESCHICHTE	
	Vorbemerkung	117
1.	Die Darstellung der Schöpfung	117
2.	Die Nationalgötter und ihr Wirken in der Schöpfung	125
3.	Die Creatio Continua	142
4.	Kosmische und innerweltliche Eschatologie	149

IV.	DAS WIRKEN DER GÖTTER	
1.	Das Wirken der Götter aus der Transzendenz	162
2.	Das Wirken der Götter durch kultische Präsenz	169
3.	Das Wirken der Götter in der Immanenz	
	Vorbemerkung	179
	a. Huitzilopochtli	179
	b. Tezcatlipoca	190
	c. Quetzalcoatl	196
	d. Mixcoatl-Camaxtli	203
	e. Das immanente Wirken der Götter: teixiptla und nahualli	206
4.	Die Nationalgötter und ihr Wirken in der Geschichte	215
V.	DAS WIRKEN DER MENSCHEN	
1.	Der Herrscher: Platzhalter und Widerpart der Götter	220
2.	Die Vorzeichen der Conquista: Deutung und Gegen- maßnahmen	229
3.	Das Verhalten des Moteuczoma während der Conquista	
	a. Moteuczoma versucht, die Conquistadoren von Mexico fernzuhalten	241
	b. Moteuczoma übergibt den Thron an den vermeintlichen Quetzalcoatl	247
4.	Die Maßnahmen Cuauhtemocs während der letzten Kämpfe gegen die Spanier	253
VI.	TYPOLOGIE UND STRUKTUR DER GESCHICHTE	262
	SCHLUSSBEMERKUNG	272
	ANMERKUNGEN	277
	RESUMEN	317
	ABKÜRZUNGEN	325
	BIBLIOGRAPHIE	327
	ABBILDUNGEN UND ÜBERSICHTEN	359
	NAMENREGISTER	361

Einleitung

Die Beziehung einer Religion zur Geschichte, deren positive oder negative Wertung, die jeweilige Deutung und die Rolle, die man, wenn überhaupt, göttlichen Kräften dabei zuschreibt, ist ein wichtiges Element in jeder Weltanschauung. Wichtig in doppelter Hinsicht: diese Beziehung sagt einmal etwas über die betreffende Religion selbst aus und vermag darüber hinaus bestimmte Eigenarten des Lebens und des tatsächlichen geschichtlichen Geschehens in der jeweiligen Kultur zu erklären. Angesichts der allgemeinen Bedeutung dieser Frage ist es bemerkenswert, daß sich die Einzeluntersuchungen zu diesem Problemkreis im Bereich des Alten Testaments, des Christentums und der entsprechenden religiösen Umwelt - vorderer Orient und Antike - geradezu häufen (1), während sie für die anderen Kulturen und Religionen auffallend spärlich bleiben (2).

Dieses Ungleichgewicht ist zum großen Teil wohl darauf zurückzuführen, daß das Christentum, speziell das Alte Testament, aber auch der Islam, als *die* geschichtlichen Religionen *par excellence* galten und gelten. Diese Auffassung hat die Diskussion in gewisser Weise monopolisiert und eine unbefangene Untersuchung der Geschichtsbilder anderer Religionen blockiert.

Die Frage nach der Geschichte, ihrem Verhältnis zur Offenbarung, ihrer Bedeutung und Stellung im Heilsplan Gottes ist seit jeher ein zentrales Thema der christlichen Theologie gewesen (3), und gerade in jüngster Zeit ist "Offenbarung als Geschichte" wieder zu einem umstrittenen, auch apologetisch wirksamen Leitmotiv einer theologischen Schule geworden (4). Nach außen gewirkt hat allerdings weniger die - oftmals subtile - innertheologische Diskussion, als vielmehr ihre - notwendigerweise etwas vereinfachte - apologetische Anwendung. Die Erkenntnis der besonderen Rolle, welche die Geschichte als Medium des Heilshandelns Gottes in der israelitischen und der christlichen Religion spielte, hat teilweise dazu geführt, alle Religionen, die nicht unmittelbar eine ähnliche, nämlich linear-

teleologische Sicht der Geschichte aufweisen konnten, kurzerhand für "ungeschichtlich" oder doch nur für "zyklisch" zu erklären. Damit war für die christliche Theologie gleich ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal gegeben, das die Einzigartigkeit des Christentums sozusagen beweisen konnte. Dieses Argument hat z.B. in der Missionswissenschaft bemerkenswert lange eine grosse Rolle gespielt (5) und hat auch die Forschung zumindest indirekt beeinflußt. Gerade Untersuchungen zur Geschichtsauffassung der vorderorientalischen Kulturen etwa standen allzuoft unter dem Vorsatz, diese grundsätzliche Andersartigkeit von Judentum und Christentum beweisen zu wollen - ein Ansatz, der ihre Betrachtungsweise von vorneherein einengen mußte.

Die Auffassung von der einzigartigen Bedeutung der Geschichte in Christentum und Judentum wurde unwillkürlich noch verstärkt durch die jüngeren Untersuchungen zur abendländischen Geschichtsphilosophie und ihren Auswirkungen (6), für die natürlich die "theologischen Voraussetzungen" (7) im Christentum wichtig sind und entsprechend herausgestellt werden. So stellt z.B. Löwith die Abhängigkeit der gesamten abendländischen Geschichtsphilosophie von der biblischen - linearen - und der antiken - zyklischen - Geschichtsauslegung dar und grenzt diese beiden Grundtypen scharf voneinander ab.

So verständlich, ja folgerichtig die apologetische Betonung der besonderen Rolle der Geschichte von Seiten der christlichen Theologie, so entscheidend der Einfluß dieser Geschichtsauffassung für die abendländische Geistesgeschichte auch sein mag - es bleibt eine erstaunliche Tatsache, daß die Religionswissenschaft im zwanzigsten Jahrhundert diese Auffassung zum Teil weitgehend unkritisch übernommen hat - was wiederum zur Verstärkung dieser Auffassung selbst beigetragen hat. Die relativ große Anzahl detaillierter Untersuchungen zu dieser Problematik im abendländischen und vorderorientalischen Bereich hat zunächst weniger dazu geführt, ähnliche Detailstudien im großen Maßstab nun auch für andere Religionen und Kulturen zu unternehmen, sondern vielmehr eine Art von Zirkel-

schluß bewirkt: Allgemeinere Darstellungen nahmen die Sicht von der Einmaligkeit der linearen Geschichtskonzeption auf, - die allenfalls noch auf die historisch verwandten Religionen wie die iranischen oder den Islam ausgedehnt wurde -, und eben- diese allgemeinen Darstellungen wurden dann von theologischen Einzeluntersuchungen wieder zitiert und als Beweis angeführt.

Ein wichtiges Beispiel für diesen Vorgang ist das 1949 erschienene Werk "Der Mythos der ewigen Wiederkehr" (8) von Mircea Eliade, das sehr weit gewirkt hat. Eliade erweitert darin die Frage der Geschichtsauffassung zum Ontologieverständnis: Es geht ihm darum, eine allgemeine, für alle "frühen" bzw. "archaischen" Kulturen gültige "archaische Ontologie" zu entwerfen. Der Begriff der "archaischen Kultur" wird allerdings nirgends definiert, sondern umfaßt vielmehr die verschiedensten Stadien der verschiedensten Kulturen. Das Hauptmerkmal der "archaischen Ontologie" ist das zyklische Element: Nur in der kultischen Wiederholung der ewigen urbildhaften Handlungen und der periodischen Vernichtung von Geschichte als persönlicher "neuer", d.h. nicht urbildhafter Handlungen erfahre der "primitive" Mensch sein eigentliches Sein, nur sie seien tatsächlich "wirklich". Die "historischen Religionen", Christentum und Judentum, sind als Gegenpol hingestellt: In ihnen werde die "neue", nicht archetypische, nicht zyklische, sondern lineare Geschichte als Handeln Gottes anerkannt. Dies aber bewirke eine totale Unsicherheit der betroffenen Menschen, die nur durch den Glauben überwunden werden könne und dennoch die alte Sehnsucht nach der Sicherheit der archaischen Ontologie und ihren beständigen Wiederholungen nicht gänzlich ausschalten könne. Bezeichnenderweise stehen die zyklische und die lineare Sicht nicht gleichberechtigt nebeneinander, vielmehr bleibt nach Eliade dem modernen Menschen keine Wahl; der "Fall in die Geschichte" ist endgültig, ein Zurück in das "Paradies der Archetypen" nicht mehr möglich. Die Alternative ist nur Verzweiflung oder Glaube, ein Glaube, welcher die Gültigkeit der archaischen Ontologie aufgehoben, aber gleichzeitig zum Schutze gegen die Schrecken der Geschichte die monotheistische Gottesidee entwickelt hat: "In diesem Betracht

erweist sich das Christentum zweifellos als die Religion des 'gefallenen Menschen': und zwar insofern, als der moderne Mensch unrettbar der *Geschichte* und der *Fortentwicklung* angehört, und dann insofern, als die Geschichte und die Fortentwicklung einen Fall bedeuten, und beide das endgültige Verlassen des Paradieses der Archetypen und der Wiederholung einschließen" (9). Es verdient nochmals hervorgehoben zu werden, daß Eliade das Vorhandensein einer religiösen Bedeutung von Geschichte grundsätzlich mit der Vorstellung des "Falls" aus einem Paradies verbunden sieht. Diese Verbindung stimmt natürlich für die "historischen Religionen", wo die Geschichte mit dem Sündenfall beginnt, aber es ist die Frage, ob sie derart verallgemeinert werden kann, ob es nicht vielmehr Religionen gibt, in denen die Bedeutung und Funktion der Geschichte sich unmittelbar aus der Schöpfung ergibt, ohne in irgend einer Form die Restitution eines Urzustandes oder ein anderes soteriologisches Ziel erreichen zu müssen.

Es wäre eine lohnende Aufgabe, die Vorläufer der Eliadeschen Sicht, die über Spengler (10) und die offensichtliche Verbindung zur *myth and ritual* Schule (s.u.S.174) weit hinausgehen, näher zu untersuchen. Im Zusammenhang dieser Arbeit können nur kurz die Wirkungen des Eliadeschen Werkes erwähnt werden. Da es Beispiele "archaischer Ontologie" aus den verschiedensten Kulturen bringt und daher die Einzigartigkeit der historischen Religionen in einem größeren Rahmen zu bestätigen scheint, hat es im Sinne des oben erwähnten Zirkelschlusses auf die Theologie zurückgewirkt. Wie sehr, zeigt z.B. die Antrittsvorlesung des Alt-Testamentlers Wolff, der unter ausdrücklicher Berufung auf Eliade und Löwith Interesse an der Geschichte überhaupt geradezu als Erfindung des Alten Testamentes herausstellt: "... Darum ist es notwendig, daß wir nach den Ursprüngen des Interesses an geschehener Gesamtgeschichte als einem elementaren Lebensbedürfnis fragen. Es muß hier als von einem Forschungsergebnis davon ausgegangen werden, daß sie im Alten Testament zu suchen sind" (11). Eliades Werk ist außerdem zum Ausgangspunkt für kleinere Untersuchungen zum Geschichtsbild einzelner "archaischer" Religionen geworden. So sind z.B. die

einzigsten beiden bisher erschienenen Aufsätze zum aztekischen Geschichtsbild von Eliade beeinflusst (s.u.S. 20 f). Schließlich ist, wie bereits bemerkt, die Polarität von teleologisch-linearem und zyklischem Geschichtsbild überhaupt typisch für die Problemstellung der größeren religionsgeschichtlichen Forschungen zu Fragen des Verhältnisses zwischen Religion und Geschichte. Für die allgemeinere Forschungsrichtung ist entscheidend geworden, daß die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Geschichte weitgehend unmittelbar mit der Frage nach der Teleologie und der Erlösung verbunden wurde. Da im Christentum, Judentum und in den abendländischen Geschichtsphilosophien der Sinn der Geschichte in ihrem Ziel liegt, welches die Erlösung bringt, lag der Schluß nahe, die Vorstellung einer sinnvollen, gottgelenkten Geschichte oder auch nur einer religiösen Bedeutung der Geschichte sei überhaupt ohne derartige eschatologische Vorstellungen nicht möglich (12). Diese Verbindung ist für die abendländische Geschichtsphilosophie selbst einleuchtend, doch scheint es, als sei sie unmittelbar auch auf andere Religionen und Kulturen übertragen worden - das wäre zumindest eine Erklärung für die Beachtung, welche die Erforschung von "Propheetismus", Messianismus, Chiliasmus und eschatologischen Zeitvorstellungen in den letzten zwanzig Jahren gefunden haben.

Eine bemerkenswert umfassende Literatur befasst sich mit Heilserwartungsbewegungen in außer- und nachchristlichen Religionen (13) und zeigt besonders deutlich die Bedeutung der Frage nach dem heilsgeschichtlichen Telos als der Bewertungskategorie für die religiöse Relevanz der Geschichte. Fast alle Studien zu diesem Problemkreis gehen so vor, daß sie zunächst - meist recht kurz - nach Ansätzen von Heilserwartungs- und messianischen Vorstellungen in den jeweiligen traditionellen Religionen fragen, um dann ausführlich das Entstehen, um nicht zu sagen Aufbrechen neuer derartiger Bewegungen im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert unter dem Einfluß des Christentums und der westlichen Zivilisation zu beschreiben.

Keineswegs soll hier die Bedeutung, die diesen Bewegungen zu-

kommt, bestritten werden. Entscheidend im vorliegenden Zusammenhang ist vielmehr ein Nebeneffekt dieser Forschungsrichtung: Obwohl sie sich mit außereuropäischen Phänomenen befassen, vermögen sie doch in den allermeisten Fällen das Bild vom Gegensatz zwischen linearem und zyklischen Geschichtsbild nicht zu erweitern oder zu ergänzen, denn sie behandeln ja vorwiegend die Reaktion auf das Eindringen eines bestimmten, des abendländisch-christlichen Geschichtsdenkens. Messianische Elemente der traditionellen Religionen, die dabei übernommen werden, sind ja jeweils nur ein Teil des religiösen Geschichtsbildes der betreffenden Kulturen, das aber als Ganzes kaum berücksichtigt wird. Erst eine genaue Analyse des jeweiligen traditionellen Geschichtsbildes selbst, sowohl in seiner theoretischen Konzeption als auch in seiner praktischen Anwendung, z.B. in der Geschichtsschreibung, im politischen Leben usw., kann den jeweiligen Stellenwert etwaiger messianischer Vorstellungen genau bestimmen und - in einem weiteren Schritt - auch die tatsächliche Bedeutung der neuen chiliaistischen Bewegungen ihren "Mutterreligionen" gegenüber genauer herausstellen.

Dieser Aufgabe kann auch eine andere Forschungsrichtung, die sich mit der Darstellung und dem Vergleich verschiedenartiger Eschatologien bzw. Zeit- und Geschichtsauffassungen befaßt, nicht nachkommen. Ein Beispiel dieser Richtung ist S.G. Brandon: "History, Time and Deity. A Historical and Comparative Study of the Conception of Time in Religious Thought and Practice" (14), ein Buch, das die verschiedenen Zeitvorstellungen der Religionen und ihre Beziehung zur individuellen und zur allgemeineschichtlichen Eschatologie untersucht. Es scheint zunächst, als könnten derartige vergleichende Studien den Antagonismus zwischen zyklischen = ahistorischen und linearen = heilsgeschichtlichen Geschichtsbildern entweder überwinden oder aber tatsächlich beweisen. Doch ist dies weitgehend nicht der Fall, denn die überwiegende Betrachtung der eschatologischen Zeitvorstellungen liefert ja sozusagen nur den Rahmen der jeweiligen Geschichtsbilder, deren Einzelheiten an der Rolle, welche die Götter im politischen Geschehen spielen, an den Einzelheiten der Geschichtsschreibung usw. erst genauer dargestellt werden

müssen. Dennoch hat Brandon derartigen präzisen Einzeluntersuchungen durch seine grundsätzliche Kritik an Eliade den Weg gewiesen. Gegenüber einem Geschichtsbild der "archaischen Kulturen", das fast ausschließlich auf einer, auch von der *myth and ritual* Schule beeinflussten Interpretation des Kultes beruht, betont Brandon, daß die Darstellung des Geschichtsverständnisses einer Religion nicht ausschließlich auf einer Untersuchung ihres Kultes beruhen darf, sondern vor allem auch die jeweilige geschichtliche Überlieferung berücksichtigen muß. Darüberhinaus stellt er ganz konkret fest, daß gerade die von Eliade als "archaisch" bezeichneten "frühen Kulturen" durchaus ein historisches Bewußtsein kannten und schätzten: "... Commencing our enquiry with the evidence of ancient Egyptian culture, we are at once impressed by the apparent desire to make permanent records of their activities manifested both by kings and private persons in Egypt. Far from Egyptian archaeology attesting a 'terreur de l'histoire', it shows us that the ancient people rejoiced in the definitive nature of historic events and was greatly concerned that the memory of what were deemed to be notable achievements should not be lost" (15).

Es ist wohl bemerkenswert, daß die ersten Untersuchungen, welche Folgerungen aus der bisherigen Forschungsgeschichte und erste Ansätze zu einer Korrektur der starren Einteilung linear = heilsgeschichtlich, zyklisch = ungeschichtlich bringen, aus eben dem Bereich kommen, der diese Einteilung wenn nicht eingeführt, so doch verursacht hat: aus dem Bereich der christlichen Theologie, speziell der alttestamentlichen Forschung. Schon 1930 hat G. Hempel betont, die Auffassung von historischen Ereignissen als Ergebnissen eines göttlichen Handelns sei kein Spezifikum des Alten Testaments, sondern vielmehr im gesamten Vorderen Orient verbreitet gewesen (16). Diese Auffassung ist zwar in der weiteren alttestamentarischen Forschung gelegentlich aufgegriffen worden (17), so hat Viktor Maag, ebenfalls vom Alten Testament ausgehend, die lineare Sicht der Geschichte überhaupt als typisch für Nomadenvölker dargestellt, die Zeit und Geschichte als einen Weg erleben, auf dem "das Morgen erst Sinn für das Wagnis von heute ist" (18).

Doch hat sich insgesamt die Erkenntnis, daß auch die religiöse Umwelt des Alten Testaments bzw. auch andere, bisher meist als "nicht historisch" klassifizierte Religionen ein Handeln der Götter in und durch die Geschichte kennen, in größerem Maßstab bisher nur sehr langsam durchgesetzt.

Ein entscheidender Schritt in dieser Richtung ist die 1967 erschienene Arbeit von B. Albrektson (19), welche die altorientalische Auffassung vom Wirken der Götter in der Geschichte an Hand aller verfügbaren Quellen ihrem Selbstverständnis entsprechend darstellt. Ohne die Brille des Schemas linear - nicht linear gesehen, ergibt sich, daß im alten vorderen Orient auch die Geschichte und geschichtliche Ereignisse als von den Göttern bewirkt angesehen wurden, daß auch hier durchaus geschichtliche Ziele bestehen, die nicht ohne weiteres in ein zyklisches oder ein lineares Schema eingeordnet werden können, und daß bei aller Verschiedenheit: *"... the Old Testament idea of historical events as divine revelation must be counted among the similarities, not among the distinctive traits: it is part of the common theology of the ancient Near East"* (20).

Man könnte also fast sagen, daß die bisherigen Untersuchungen zur Beziehung zwischen Religion und Geschichte eine Art Zirkel umschritten haben, von dem sie nun gerade sich zu lösen im Begriff stehen.

Angesichts dieses Tatbestandes dürfte die Notwendigkeit weiterer eingehender Untersuchungen zum Geschichtsbild einzelner Religionen augenfällig sein. Weitergehende Vergleiche und Abgrenzungen verschiedener religiöser Geschichtsbilder werden wohl erst möglich sein, wenn mehrere derartige Untersuchungen vorliegen.

In den altmexikanischen Religionen spielt die Geschichte und ihre Deutung eine bedeutende Rolle. Die Tatsache, daß es sich hier um ein auffallend starkes und eigenwilliges Geschichtsbewußtsein handelt, hat H.B. Nicholson 1963 in einem kurzen Referat zu den Geschichtsvorstellungen des vorspanischen Mesoamerika (21) herausgestellt. Das gedruckte Resumé differenziert

in knaptester Form die vier wichtigsten Geschichts-Traditionen Mesoamerikas: die zentralmexikanische (starke Beziehung zur toltekischen Tradition, ausführliche Darstellung der Wanderungen, Eroberungen und dynastisch-genealogischer Fragen), die mixtekische (ausschließlich piktographische Darstellung, Inhalt ähnlich wie die zentralmexikanische, aber meist ohne Wanderungsberichte), die yukatekische (Verbindung zwischen dem toltekischen Typ und "*a native Maya tradition of prophetic literature apparently unique in Mesoamerica*") und die taraskische (sehr detailfreudig, ausschließlich mündlich überliefert und nur in spanischer Version erhalten). Ausdrücklich stellt Nicholson fest, daß, obwohl diese Quellen ihrem historischen Inhalt nach bereits ausgiebig ausgewertet worden sind, doch die Vorstellung von Geschichte, die sich in ihnen ausdrückt, bisher noch nicht untersucht worden ist (22).

In der vorliegenden Arbeit soll versucht werden, zunächst das religiöse Geschichtsbild *einer* der vier mesoamerikanischen Traditionen zu erfassen, nämlich der zentralmexikanischen, d.h. der aztekischen.

Die aztekischen Texte fordern eine Untersuchung ihres religiösen Geschichtsbildes geradezu heraus: ein großer Teil der überlieferten Quellen ist historischen Inhalts, wobei sich die geschichtlichen Erzählungen mit der Darstellung vom Wirken der Götter in verschiedenartiger Weise verbinden. Es handelt sich dabei um Texte in aztekischer und spanischer Sprache, die nach der Conquista an Hand von piktographischen Vorlagen und mündlichen Überlieferungen etwa in der Zeit zwischen 1524 und 1610 aufgezeichnet wurden. Dieses Material wird ergänzt von piktographischen Aufzeichnungen, deren Aussagemöglichkeiten allerdings begrenzt sind (s.u.S.36ff), und von weiteren literarischen Quellen nicht primär historischen Inhalts, wie z.B. Sammlungen aztekischer Lyrik oder den ethnographischen Textsammlungen Sahagúns, sowie den Werken späterer spanischer Chronisten.

Es ist erstaunlich, daß diese Herausforderung der Texte bisher noch kaum entsprechend aufgenommen worden ist. Zum aztekischen Geschichtsbild im allgemeinen liegen bisher zwei Auf-

sätze vor. Die Studie von E. Hornung "Der Untergang Mexikos im indianischen Geschichtsbild" (23) ist ein deutliches Beispiel für den unmittelbaren Einfluß des Eliadeschen Schemas auf die Darstellung eines bestimmten religiösen Geschichtsbildes. Schon der Titel des Bändchens, in dem er enthalten ist: "Geschichte als Fest . Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit" und die Tatsache, daß die altägyptische ebenso wie die altmexikanische Kultur der "frühen Menschheit" zugerechnet werden, zeigt diese Abhängigkeit deutlich. So kann es nicht erstaunen, daß das Resultat der Analyse der sehr genauen Texte über die Conquista, welche gerade Einzelheiten berichten, sie analysieren und im Rahmen des speziellen altmexikanischen Geschichtsdenkens interpretieren (vgl. u.S.229ff), genau dem Eliadeschen Bild des Geschichtsdenkens "archaischer Kulturen" entspricht: ".. Aus der Fülle des wirren, erschreckenden Geschehens wird Geschichte nicht aus Ereignissen zusammengestückelt, sondern in großen Linien festlich geordnet. Nicht Daten und Details interessieren, sondern das dramatische Gegeneinander der Spieler und ihrer Rollen, die vom Menschlich - Zufälligen freie Objektivität des Kultes. Nur das Notwendige geschieht (24)."...."Denn Geschichtsschreibung ist in den frühen Hochkulturen kein Bericht darüber, wie es geworden ist. Diese Funktion hat die mythische Erzählung. Sie kündigt vom Ursprung aller Dinge und vom Werden der Welt, sie kleidet die Entwicklung des Menschengeschlechtes von seiner Erschaffung bis zum Erwachen des Geschichtsbewußseins in archetypische Bilder. Die Geschichte findet das gewordene Sein bereits vor; an ihrem Anfang steht die bleibende Form, welche die Welt in der Schöpfungszeit erreicht hat. So wird Geschichte zum Kult, der dieses vom Schöpfer geordnete Sein aufrecht erhält, zum Fest, welches das mythische Geschehen der Urzeit immer wieder erneuert und vergegenwärtigt. Begriffe wie Fortschritt und Entwicklung haben in dieser nicht-linearen Geschichtsauffassung keinen Platz; für sie ist die Welt im Gang der Geschichte ebenso eingespielt wie im Gang der Gestirne, der, ohne Ziel und Ende zu haben, nach festen Regeln verläuft" (25).

Der zweite Aufsatz, M.A. Bottiglieri: "Die Geschichtsauffassung bei den Azteken", 1970, d.h. nach dem ursprünglichen Abschluß dieser Arbeit erschienen, beschreibt an Hand einer einzigen Quelle, des Codex Rios, die chronologischen und kosmologischen Zeitvorstellungen der Azteken. Auch hier ist der Einfluß Eliades, der auch zitiert wird (26), deutlich spürbar: die lineare Auffassung vom Zeitablauf wird *a priori* mit der Vorstellung einer letztgültigen, allgemeinen Erlösung in der Geschichte gleichgesetzt, die zyklische mit der Flucht *aus* der Geschichte und der Sehnsucht nach der ewigen Wiederkehr. Bottiglieri gelangt, was die Struktur des aztekischen Geschichtsbildes, welches zyklische mit linearen Elementen verbindet, betrifft, zu ähnlichen Ergebnissen wie diese Arbeit (s.u.S. 269 ff). Doch kommt er dadurch, daß er die vorher festgelegten inhaltlichen Bestimmungen der Begriffe zyklisch - linear unmittelbar auf das aztekische Denken überträgt, zu Aussagen über die aztekische Geschichtsauffassung, die, wie er auch selbst anzudeuten scheint, von keinerlei Textaussagen gestützt werden (27).

Das Geschichtsbild der aztekischen Quellen zu erfassen ist vor allem ein hermeneutisches Problem. Die Vorstellung von Geschichte und von der Art der Beziehung zwischen Religion und Geschichte darf nicht vorschnell nach den Maßstäben moderner Begriffsbildungen oder nach Denkmodellen aus der abendländischen Tradition beschrieben werden, sondern muß vielmehr dem Selbstverständnis der Texte entsprechend dargestellt werden, d.h. aus der Eigenbegrifflichkeit (28) der aztekischen Religion und Sprache herausgearbeitet werden. Diese Aufgabe erfordert eine philologische Untersuchung einzelner Begriffe und eine eingehende Analyse der Selbstinterpretation der Quellen im Sinne der religionswissenschaftlichen Methodik (29). Hierbei ist im Gegenüber zu einem Geschichtsverständnis, das Wunder und Zauberei für das historische Geschehen als konstitutiv ansieht, besonders auf die Haltung der *Epochē* zu achten, "welche auch eine immanente Kritik ausschließt. Es ist keine legitime religionswissenschaftliche Frage, welche rationalen Hintergründe ein rechnerisch-naturwissenschaftliches Weltbild etwa beim Phänomen des Wunders ent-

decken könnte. Damit würde gerade das Verständnis derer, die Wunder als Wunder erleben, verbaut; und deswegen gehört eine 'Entmythologisierung' nicht zu den Aufgaben der Religionsforschung" (30).

In der folgenden Arbeit sollen die historischen Texte zunächst einzeln auf ihre Kompositionsprinzipien und auf ihre spezielle Geschichtsauffassung hin untersucht werden, wobei auf die Stellung zum Christentum hier besonders zu achten sein wird. Aus dem Vergleich der verschiedenen Geschichtsbilder der einzelnen Quellen läßt sich entnehmen, welche Faktoren das altmexikanische Geschichtsbild entscheidend bestimmten. Diese Grössen sollen dann anhand erneuter Textanalysen und mit Hilfe der weiteren aztekischen und piktographischen Quellen und der Werke der spanischen Chronisten näher bestimmt werden.

Das Geschichtsbild, das sich auf diese Weise ergibt, ist aus der Sicht der Texte, die sich - wenn auch in ganz verschiedener Art und Weise - zum größten Teil auch mit der neuen Zeit nach der Conquista auseinandersetzen, "altmexikanisch", jedoch im Verhältnis zur vorspanischen indianischen Geschichte nicht sehr alt. Der mexikanische Herrscher Itzcoatl (1426 - 1440) ließ die zu seiner Zeit vorhandenen historischen Aufzeichnungen mit dem Hinweis auf ihre theologische Bedeutung vernichten (31). Daher enthalten die heute vorliegenden piktographischen und literarischen Quellen zwar Schilderungen der frühen mexikanischen Geschichte und ihrer bedeutsamsten Ereignisse, doch stammt die theologische Sicht und die Bewertung der Geschichte im wesentlichen aus der Zeit nach Itzcoatl und dem großen Ratgeber der mexikanischen Herrscher, Tlacaelel (32). Das Geschichtsverständnis dieser Zeit, wie es sich in den vorliegenden Quellen ausdrückt, soll im Folgenden dargestellt werden. Abschliessend sei noch erwähnt, daß diese Darstellung eine Monographie ist: um sie als Dissertation vorlegen zu können und sie nicht übermäßig auszuweiten, ist bewußt weitgehend darauf verzichtet worden, die Fülle der sich anbietenden Parallelen und Vergleiche heranzuziehen.

I. Die Darstellung der Geschichte

1. DER AZTEKISCHE GESCHICHTSBEGRIFF

Die häufigste allgemeine Bezeichnung für "Geschichte" in den historischen Quellen aztekischer Sprache lautet *tlatolli*. Neben *tlatolli* findet sich auch das Verbalnomen *itolloca* (1). Beide Bezeichnungen gehören zum Wortfeld des Verbums *itoa.tla* "etwas sagen" (2).

"Yzcatqui yn intlatollo ŷ tolteca chichimeca"

"Dies ist die Geschichte der Tolteca Chichimeca..." (3),

beginnt in der Historia Tolteca-Chichimeca der Bericht über die Wanderungen und Kämpfe dieses Stammes.

*"achtopa yehuantin yn acxoteca yn oncan ahcoico auh
gatepan oquinhualtoquillique yn Teotenanca Chichimeca
auh yehuatl ypampa ynic ga nican mocentlalia
mocemicuilohua yn intlahtollo ŷ <i>montlamanixtin...."*

"Es waren zuerst die Acxoteca, die dort ankamen, und sodann folgten ihnen die Teotenanca Chichimeca, und aus diesem Grunde wird hier zusammengefaßt, als eins geschrieben, die Geschichte aller beiden Gruppen," (4)

rechtfertigt Chimalpahin seine Darstellung in der zweiten Relation.

Der Begriff *tlatolli* umfaßt die Grundbedeutungen "Wort, Rede, Botschaft, Erzählung, Sprache" (5). In den angeführten Beispielen steht *tlatolli* jedoch nicht für eine Erzählung beliebigen Inhalts, sondern bezeichnet genauer die Überlieferung der zusammenhängenden Folge von historischen Ereignissen, welche ein Volk beziehungsweise einen Ort betreffen. In diesem Sinne bezeichnet Cristóbal del Castillo seine historiographische Tätigkeit als *tlatemoliztlatolli* "Erforschung der Geschichte" (6). In seinem *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* gibt Molina für den Be-

griff *ystoria* auch das Abstraktum von *tlatolli*, *tlatollotl* und unterscheidet zwischen *quinaxcan tlatolli* "Geschichte der Gegenwart" und *yeue tlatolli* bzw. *yeuecauh tlatolli* "Geschichte der Alten" bzw. "Geschichte der alten Zeiten" (7). Das Gegenteil von *tlatolli* bezeichnen Wörter wie *tlaquetsalli*, "Märchen" bzw. "Ammenmärchen" (Molina übersetzt *conseja*) (8); *camanalli*, "Prahlererei", "Witz" (9), oder *gaganilli*, von *gagan*, "grundlos", "vergebens", "Scherz", "Schwank" (10), die von den Texten häufig gebraucht werden, um die Bedeutung des Begriffes *tlatolli* in der Gegenüberstellung hervorzuheben (s.u.S.26 u.S.118).

Der aztekische Begriff der Geschichte orientiert sich nicht, wie etwa das deutsche Wort "Geschichte", an der Vorstellung des Geschehens, noch wie im Begriff der Historie an der Idee des Forschens (11), sondern bezieht sich auf das gesprochene Wort. Diese Verbindung zeigt unmittelbar die Relevanz der mündlichen Überlieferung, welche den geschichtlichen Stoff als gesprochenen Kommentar zu den piktographischen Aufzeichnungen oder in Form von selbständigen Erzählungen und Gesängen bewahrte (12). Diese Funktion der mündlichen Tradition kommt auch in Redewendungen wie der folgenden zum Ausdruck:

"ca cenca ytolloca cecni amoxpan moaquiz"

"Sehr viele Geschichten von ihm sind in verschiedenen Büchern zu hören" (13).

Die große Bedeutung der mündlichen Überlieferung und die etymologische Beziehung der Worte *tlatolli* und *itoloca* zu *itōa* hat Garibay veranlaßt, die aztekische Gattung der selbständigen geschichtlichen Erzählung mit dem isländischen Terminus *Saga* zu benennen, da dieser sich ebenfalls etymologisch vom Verbum *Sagen* ableite und auf die mündliche Überlieferung beziehe (14). Jedoch erscheint diese Bezeichnung zu fest mit einer bestimmten altnordischen Literaturgattung verbunden, die neben Erzählungen anderen Inhalts auch geschichtliche Berichte umfaßt, um als allgemeiner typologischer Begriff Verwendung zu finden. Auch haben neuere Untersuchungen zur isländischen Literaturgeschichte gerade den Zusammenhang zwischen *Saga* und mündlicher Überlieferung in Frage gestellt (15).

Der Begriff *tlatolli* ist durch seine Etymologie nicht nur mit der Vorstellung des Sprechens, sondern in besonderer Weise auch mit der Idee des Herrschens verbunden. Vom Verbum *itoa* leitet sich auch ein Titel des mexikanischen Herrschers ab, *tlatoaui* "derjenige, der spricht" (16), sowie der Fürstentitel *tlatoqui* "Sprecher" (17) und der abstrakte Begriff für "Macht, Herrschaft, Staat", *tlatocayotl* (18).

Die beiden Bedeutungen "sprechen" und "herrschen", treten im Kompositum *tlatocatlatoalli* "Herrscherwort, Befehl" (19), das zweimal das gleiche Etymon enthält, zusammen und "vereinen sich im Wort *tlatocan*, das den hohen Rat bezeichnet, den Ort wo man spricht, von dem die Staatsgewalt ausgeht" (20). In ähnlicher Weise verbinden sich die Vorstellungen von Herrschaft und Geschichte in der Bezeichnung *tlachtolloyan*, die sowohl "Herrschaftsbereich" als auch "Schauplatz der Geschichte" bedeuten kann (21).

Die Begriffe des Herrschens und der Geschichte sind nicht nur etymologisch, sondern auch inhaltlich mit dem Vorgang des Sprechens verbunden. Reden zu halten, wird als ein wesentlicher Teil der Aufgabe des Herrschers beschrieben. Die Texte schildern z.B. ausführlich seine Ansprachen an das Volk oder an einzelne Standesgruppen wie Krieger und Kaufleute, Beratungen mit Ratgebern und Würdenträgern, Verhandlungen mit Gesandten und feierliche Adressen an andere Fürsten (22). All diese Herrscherworte hatten den Maßstäben aztekischer Rhetorik zu genügen, welche unter dem Namen *huehuetlatolli* "Reden der Alten" in vielen Vorlagen für die Reden von Persönlichkeiten unterschiedlichen Ranges zu den verschiedensten Gelegenheiten vorgezeichnet waren (23).

Weite Teile der aztekischen Geschichtsberichte bestehen aus der Wiedergabe von derartigen Reden, Ansprachen, Beratungen und Dialogen, die ebenfalls als *tlatolli* bezeichnet werden (24) (s.u.S. 35).

Das Reden der Fürsten bestimmt also nicht nur die Politik und damit den Gang der Geschichte, sondern auch unmittelbar die

Darstellung der Geschichte. Diese wiederum ist auch eine politische Größe: Die geschichtliche Überlieferung bezeugt den Herrschaftsanspruch bestimmter Dynastien und Gemeinwesen. Sie ist in gewisser Weise ein Instrument der Macht, dessen Verwaltung daher vornehmlich den Fürsten zukommt. So berufen sich etwa die Chronisten Ixtlilxochitl, Tezozomoc und Chimalpahin zur Rechtfertigung ihrer Darstellungen der Geschichte auf das Zeugnis der "Könige und rechtmäßigen Prinzen":

"Aber das ist nicht bloß Fabel (*tlatlaquetzalli*) , nicht bloß Scherz (*camanalli*) oder Kurzweil (*gaganilli*). Es wird Rechenschaft darüber abgelegt werden, daß es sich wirklich bewahrheiten wird. Denn alle erweisen so als wahr das Fernvergangene, die alten Mexica Tenochca und die Könige, die rechtmäßigen Prinzen" (25).

Das Reden des Herrschers hat jedoch noch einen weiteren Aspekt: Es ist Ausdruck und Abbild des Redens der Götter, welche die Macht der Herrscher legitimieren, "in ihnen wohnen" und "durch ihren Mund sprechen". Jeder neugewählte mexikanische Herrscher erbittet "das Wort und die Erleuchtung" des Gottes, um das Werk seiner Vorfahren fortsetzen zu können, welche ebenfalls Sprachrohr der Götter waren. Das Wirken und insbesondere das Sprechen der Götter ist Begründung und Garantie für die Kontinuität der Herrschaft (26). Daher ist es geradezu zwingend, daß die historische Überlieferung nicht nur die Reden der Menschen, sondern auch die Reden der Götter enthält, welche ihre Völker in schwierigen historischen Situationen führen und beraten. Das Sprechen der Götter wird meist mit den Verben *notza nite*, "jemanden rufen", und *ilhuia nite*, "sprechen, sich an jemanden wenden", bezeichnet (27), seltener mit *itoxa* (28). *Yn itlahtol yn toteuh*, "das Wort unseres Gottes" (29), ist der bestimmende Faktor für die Geschichte der Stämme, die das Land erobern und die Herrschaft errichten, in der dann der *tlatoni* das Sprechen der Götter bis zu einem gewissen Grade stellvertretend übernimmt. Der aztekische Geschichtsbegriff bezieht sich also nicht nur auf historisches Geschehen im Sinne von diesseitigen, immanenten Vorgängen und Tatsachen, sondern umfaßt auch das Reden und Handeln der transzendenten Götter,

soweit es für den Gang der Geschichte konstitutiv ist. Von der aztekischen Eigenbegrifflichkeit aus ist daher eine Einteilung der geschichtlichen Quellen in mythische und historische Teile (30) nicht denkbar.

Die Begründung im Reden der Götter verleiht der Geschichte und ihrer Überlieferung neben der politischen auch eine theologische Bedeutung, welche Itzcoatl und Tlacaelel (s.o.S.22) veranlaßte, historische Aufzeichnungen über die Wanderzeit zu vernichten:

"Es gibt keine Erinnerung mehr daran, es kann durch keine Nachforschung mehr festgestellt werden, wie lange Zeit man in Tamoanchan zurückgelassen wurde... Die Geschichte davon wurde aufbewahrt, aber (die Schriften) wurden verbrannt zur Zeit, als Itzcoatl König von Mexico war. Eine Beratung fand statt der mexikanischen Fürsten. Sie sprachen: Es ist nicht nötig, daß alles Volk kenne die schwarze und die rote Farbe (die Schrift), die Untertanen, die Hörigen. Herabwürdigung wird die Folge sein, und das Land in einen Zustand der Verstellung (der Verzauberung) gebracht werden. Viele Lügen sind darin enthalten, und viele (zu Unrecht?) angebetet..... worden" (31).

Der aztekische Begriff der Geschichte ist also nicht nur etymologisch, sondern unmittelbar mit der Ausübung herrscherlicher Macht verbunden: Indem die Geschichte das Reden der Götter und Fürsten überliefert, beglaubigt sie den Herrschaftsanspruch einzelner Völker, Dynastien und Herrscher ebenso wie den der Götter.

2. GATTUNGEN UND KOMPOSITIONSPRINZIPIEN

In seiner *Historia de la Literatura Náhuatl* unterscheidet Garibay drei Grundtypen der historischen Darstellung. Zwei davon geben Gattungen aus der mündlichen Überlieferung wieder, nämlich Dichtungen historischen Inhalts, welche z.B. die Taten berühmter Fürsten besingen, und epische Prosaerzählungen, die in geschlossener, zusammenhängender Form über einzelne historische Ereignisse, z.B. Kriege, berichten (32). Der dritte Typ besteht aus ganz kurzen, annalistischen Notizen, die unmittelbar von den entsprechenden Bilderschriften (*tlacuilolli*) abgelesen zu sein scheinen. Es sind knappe Angaben, die nur enthalten, was auch die piktographischen Vorlagen mit ihren begrenzten Aussagemöglichkeiten (s.u.S.36) darstellen können: Ankunft und Aufbruch der wandernden Stämme in verschiedenen Ortschaften; Geburt, Heirat, Einsetzung und Tod von Herrschern; Kriege und Eroberungen; außergewöhnliche Bauten; Naturkatastrophen; Hungersnöte sowie alle Erscheinungen, die als Vorzeichen (*tetzahuitl* s.u.S.189f) gedeutet werden können.

Diese Notizen, von Garibay als "eine der verehrungswürdigsten Formen der alten Prosa" bezeichnet (33), sind das eigentliche Gerüst der aztekischen Geschichtsdarstellung und erscheinen meistens als Annalen, d.h. sie schließen sich unmittelbar an die fortlaufend aufgeführte Reihenfolge der Jahre an. Z.B.:

"11 calli. nioan polihque Poctepeca".

"11 Haus...Hier wurden unterworfen die Leute von Poctepec" (34).

Es ist also nicht verwunderlich, daß der aztekische Terminus *xihuitlapohualli* "Jahreszählung" sowohl "Kalender" als auch "Annalen" bedeutet. In der Geschichte der Königreiche und bei Tezozomoc und bei Chimalpahin wird dieses Wort, das in den Wörterbüchern von Molina und Siméon fehlt, in beiden Bedeutungen aufgeführt. Bei der Beschreibung des aztekischen Kalenders und seiner immer wiederkehrenden Folge von zweiundfünfzig Jahren heißt es:

"quicuecuetihua yn inxiuhtlapohuallamauh
onpohual xiuitica om matlatlactica ypan on xiuitica
in quiyācuilliaya in cecentetl temallacachtic
xiuhtlatlapohualli."

"Immer wieder wendet sich um das Buch über die
Zählung ihrer Jahre. Nach zweiundfünzig Jahren
begannen sie (die Rechnung) von neuem. Jede
(einzelne) Jahreszählung war wie ein Mühlstein
gerundet" (35).

An anderer Stelle, in der Einleitung zur siebten Relation,
übersetzt Chimalpahin selbst *xiuhtlapohualli* mit "Annalen":

"Yeman nican y cuiliuhtoc yn inxiuhtlapohual motenehua
Anales, yn yn oquitlalitiaque huehuetque".

"Hier ist aufgezeichnet die Jahreszählung, die
Anales genannt wird, wie sie die Alten fest-
gelegt haben" (36).

Als weitere Bezeichnungen für die Jahresannalen nennt Siméon
xiuhamatl bzw. *xiuhtlacuilolli*, "Buch" bzw. "Aufzeichnung der
Jahre" (37), und *ceriuhamatl* bzw. *ceriuhtlacuilolli*, "Buch" bzw.
"Aufzeichnung eines Jahres" (38). Neben den Jahresannalen gab
es auch Tagesannalen, *cecemilhuimoxtli* bzw. *cecemilhuiltlacuilolli*,
"Buch" bzw. "Aufzeichnung der einzelnen Tage" genannt (39).

Die Mehrzahl der literarischen als auch der piktographischen
Geschichtsdarstellungen sind als Jahresannalen gegliedert.
Reste davon haben sich sogar in den späteren spanischen Wer-
ken einheimischer Autoren erhalten (40), welche sich im Übri-
gen von der annalistischen Darstellungsweise bereits gelöst
hatten (s.u.S. 80 ff).

Gerade das Vorherrschen der Jahresannalen macht die Tatsache
umso bemerkenswerter, daß Teile der annalistischen Darstel-
lungen ohne die Nennung von Jahres- oder Tagesdaten auskommen.
Eine nähere Betrachtung zeigt - und das ist für die Einschät-
zung des Geschichtsbewußtseins von einiger Bedeutung -,

daß die annalistische Geschichtsdarstellung keineswegs ausschließlich an die zeitliche Abfolge einer äußeren, durch die Benennung der Jahre oder Tage vorgegebenen und damit nach aztekischem Verständnis auch inhaltlich bestimmten Datierung gebunden ist. Sie kann vielmehr auch einer inneren Chronologie folgen, die sich aus der Berechnung der Dauer einzelner Ereignisse ergibt. Zweierlei Geschehen ist dabei bestimmend: Die Dauer des Aufenthaltes der Stämme an den verschiedenen Stationen ihrer Wanderung und die Regierungszeit der einzelnen Herrscher. Die erste Art der Darstellung folgt einer Ortsliste mit der Grundform:

- a. "Dann brachen sie aus und ließen sich in nieder.
- (b. Dort errichteten sie einen Steinsitz für das Götterbild)
- c. Und blieben Jahre" (41).

Die zweite Art der Darstellung folgt einer Herrscherliste, deren einfachste Grundform lautet:

- a. "X regierte Jahre.
- b. Als er starb, setzte sich Y als Herrscher hin" (42).

Die aztekischen Herrscherlisten berücksichtigen nicht nur die Amtsjahre der regierenden Fürsten, sondern oft auch diejenigen anderer, selbst spanischer, Würdenträger (43). Es scheint daher nicht zweckmäßig, diese Listen wie Seler und nach ihm Mengin als "Königslisten" (44) zu bezeichnen, zumal das Aztekische selbst terminologisch zwischen *tlacatlacuilolli*, "Personenlisten", und *cuauhxoomatl* bzw. *tecumatl*, "Fürstenlisten" bzw. "-büchern", unterscheidet (45).

Von der Herrscherliste, welche im Prinzip nur die regierenden Fürsten bzw. amtierenden Würdenträger berücksichtigt, ist die Genealogie zu unterscheiden, welche den gesamten Stammbaum einer Dynastie mit allen Nebenlinien darstellt. Diese Gattung heißt im Aztekischen *tlacamecayotl*, etwa "Personenkette", von *tlacatl*, "Mensch" und *mecayotl*, dem von *mecatl*, "Schnur", abgeleiteten Abstraktum für "Familie" bzw. "Verwandtschaft" (46), und ist auch piktographisch belegt. Z.B. entspricht die Genealogie von Tlatelolco, die sich in den *Anales Históricos*

findet, im wesentlichen der piktographischen Genealogie im Codex Mexicanus (47). In den mexikanischen Quellen, piktographischen wie literarischen, steht die Genealogie meist für sich, und erscheint nicht wie die Herrscherliste als historischer Aufriß, in den einzelne Ereignisse eingeordnet werden können. Damit ist ein grundlegender Unterschied zu den mixtekischen Codices gegeben, in denen eine bestimmte Art der Genealogie, *tonindeye*, das Grundschema der meisten historischen Codices bildet (48).

In den aztekischen Quellen können Orts- und Herrscherlisten ebenso wie die Reihenfolge der Jahre und Tage zum Leitfaden der annalistischen Geschichtsdarstellung werden. Die gleichen Notizen, die an die Namen bzw. Glyphen der einzelnen Jahre angeschlossen werden, finden sich auch - oft mit den gleichen Worten, da die entsprechenden Adverbien *nican*, "hier", "da", und *ompan*, "dort", "dann", Ort und Zeit bezeichnen (49) - in diese Listen eingefügt. Die vermerkten Ereignisse werden dabei wie auch sonst gelegentlich nach Herrschafts- und Aufenthaltsjahren datiert. Es heißt dann z.B.:

"Die Mexikaner brachten 42 Jahre in Chapoltepec zu.

Es war im 43. Jahre, daß sie geplündert wurden" (50).

oder:

"Als Mexiko überschwemmt wurde, vergingen noch vier Jahre, bis Ahuitzotl starb" (51).

Diese Form der Geschichtsdarstellung und -datierung könnte an sich mit einem einzigen Datum auskommen. In den Quellen ist das jedoch nicht immer der Fall, oft wird die relative mit der absoluten Chronologie kombiniert, z.B.:

"Nach 23 Jahren seiner Regierung wurden die Mexikaner das Opfer eines Überfalls im Jahre *ce tochtli*" (52).

Ebenso wie die Jahresannalen gehen auch die beiden Typen der annalistischen Darstellung nach Orts- und Herrscherlisten unmittelbar auf bilderschriftliche Vorbilder zurück. Piktographische Darstellungen von Herrscherlisten finden sich z.B. in der Mapa de Teozacoalco (53) und im Codex Azcatitlan (54). Die Ortsliste

ist eine Wiedergabe derjenigen *tlacuilotli*, welche den Weg der wandernden Stämme schildern und dabei, wie z.B. der Codex Xolotl, mehr Wert auf die geographische als auf die chronologische Einordnung der Ereignisse legen: nicht die Folge der Jahresglyphen, sondern die Folge der durchwanderten Orte bzw. ihrer Glyphen bestimmen die Darstellung (55). Diese Art der "ortsbezogenen" piktographischen Geschichtsdarstellung (*place sign governed history*) entwickelte sich, wie Robertson herausgestellt hat, in Tezcoco zu einer eigenen Schule, aus der in frühkolonialer Zeit die erste Landschaftsmalerei hervorging. Dagegen hielt sich in Mexiko selbst auch nach der Conquista eine vorwiegend von Jahresannalen geprägte (*time sign governed history*) piktographische Geschichtsdarstellung (56).

Die aztekische Geschichtsdarstellung hat also drei Möglichkeiten der Gliederung: die Reihenfolge der durchwanderten Orte, die Reihenfolge der Herrscher, die Reihenfolge der Jahre. Ortslisten und Herrscherlisten können für sich stehen (57), sozusagen als historische Zusammenfassungen, in die nur die allerwichtigsten Ereignisse aufgenommen werden; sie können aber auch mit Jahresannalen kombiniert erscheinen. In den piktographischen Darstellungen können dabei - und das ist meistens der Fall - die Herrscher- und Ortslisten als Prinzip der Gliederung erhalten bleiben, indem die Jahresglyphen nicht fortlaufend, sondern in jeweils zu einem Orte oder zu einem Herrscher gehörigen Abschnitten dargestellt sind (58).

Diese drei Kompositionsprinzipien sind aber nicht beliebig anwendbar. Nur die Jahresannalen - das zeigt auch schon die Tatsache, daß sie mit anderen kombiniert auftreten - werden durchgehend zur Beschreibung verschiedener Epochen verwendet. Dagegen stehen die nach Orts- und Herrscherlisten gegliederten Annalen in einem inhaltlich bestimmten Verhältnis zu ihrem Gegenstand. Ortslisten können ihrer Natur gemäß nur zur Beschreibung der Wanderungen in Frage kommen. Herrscherlisten - und auch Genealogien - kommen ihrerseits erst für die Zeit der Seßhaftigkeit zur Anwendung, obwohl auch die wandernden

Stämme Führer hatten, deren Amtszeiten man ohne weiteres als Herrscherliste hätte darstellen können. Die Ansiedlung der wandernden Stämme (59), mit der das "eigentliche Königtum beginnt", stellt offenbar einen Wendepunkt dar und teilt die mexikanische Geschichte in zwei Hauptperioden, die sich auch formal in der Art der Darstellung voneinander unterscheiden.

Wie schon eingangs erwähnt, ergänzen die aztekischen Texte, die nach der Conquista aufgezeichnet wurden, die annalistische Darstellung durch Elemente aus der mündlichen Tradition. Dadurch verändern sich jedoch die eben herausgestellten Kompositionsprinzipien nicht: Gesänge und Erzählungen werden nur jeweils an der entsprechenden Stelle in den Text eingeschoben (60).

Die Frage nach der Stellung dieser Gattungen im Selbstverständnis der Quellen hat Garibay nur für die Lyrik untersucht, die er in zwei, auch im Aztekischen belegte, Kategorien teilt: *xochicuicatl*, "Blumengesang", d.h. Gesänge mit fröhlicher Grundstimmung, und *icnocuicatl*, "Waisengesang", d.h. Trauergesang (61). Beide Arten von Gesängen finden sich an den entsprechenden Stellen - Siege, Niederlagen, besondere Taten eines Fürsten usw. - häufig in den historischen Texten aufgezeichnet und auch eigens angekündigt. Z.B.:

"Yzcatqui yacocoa cuicatl ynic poliuhque tepaneca"

"Im folgenden ist zu hören der Gesang (das Lied) aus Anlass der Vernichtung der Tepaneken" (62).

Ixtlilxochitl beruft sich ausdrücklich auf derartige Gesänge als historische Quellen:

".... wie es weit ausführlicher darstellen die Gesänge, welche von dieser Tragödie handeln" (63).

Neben diesen Gesängen findet sich in den historischen Texten jedoch noch eine besondere Art von hymnenartigen Versen, die vor allem zur Beschreibung bestimmter wichtiger Orte dienen, die bei der Nennung dieser Orte immer wieder erscheinen. Z.B. heißt es in der Historia Tolteca-Chichimeca:

"Im Jahre 1 Feuerstein gelangten die Tolteca nach Tlachialtepec, an den Ort des Wassers und des Nebels, wo der Quetzalvogel steht, wo die weiße Wachtel aufwacht, wo sich das Wasserbett dehnt, wo die große Blütenschlucht abfällt, wo der weiße Adler frißt, an der Steintreppe" (64).

Derartige Ortshymnen scheinen, das zeigt z.B. der Vergleich dieses Textes mit der entsprechenden Illustration in der Historia Tolteca-Chichimeca (65), daraus entstanden zu sein, daß die piktographischen Darstellungen mit allen Attributen "vorgelesen" wurden.

Die Prosaerzählungen, die sich neben den Gesängen in den historischen Texten finden, fallen im Aztekischen natürlich unter den Begriff *tlatolli*, da es sich ja um Geschichten handelt. Es sind gerade auch diese Geschichten, die Garibay in seiner Gleichsetzung der Begriffe *tlatolli* und *saga* (s.o.S.24) bestärkt haben. Denn sowohl in den isländischen, als auch in den aztekischen historischen Erzählungen, bestehen weite Teile der Darstellung aus der Wiedergabe von Dialogen (66). Im aztekischen Bereich scheint es sich dabei jedoch um zwei verschiedene, auch unterschiedlich benannte, Gattungen zu handeln, die allerdings auch kombiniert auftreten können.

Die längeren Prosateile in den historischen Texten bestehen einmal aus zusammenhängenden biographischen Erzählungen vom Leben oder von einzelnen Taten eines "Helden", z.B. eines Prinzen oder Fürsten. Für diesen Typ von in sich geschlossenen biographischen Erzählungen gibt Siméon die aztekischen Bezeichnungen *nemilizamatl*, "Lebensbuch", *nemiliztlacuillo*, "Lebensmalerei" und *nemiliztlatollotl*, "Lebensgeschichte" (67). Derartige "Lebensgeschichten" sind oft durch einen eigenen Vorspruch eingeleitet und dadurch von der übrigen Darstellung abgehoben. Z.B. heißt es in der Geschichte der Königreiche zur Einleitung einer sehr ausführlichen derartigen Geschichte:

"Hier wird erzählt die Geschichte des Teçoçomoclli von Azcapotzalco, die Art und Weise wie er regierte" (68).

Solche Erzählungen können auch die Wiedergabe von Dialogen enthalten; z.B. besteht die Geschichte von den Taten des jungen Prinzen Iztac Tototl zum größten Teil aus den Worten, die er mit seinem Großvater, dem Fürsten von Colhuacan, und dessen Abgesandten wechselt (s.u.S.223).

In den historischen Texten finden sich aber auch unabhängig von "Lebensgeschichten" häufig Partien, die fast ausschließlich Dialoge in direkter Rede wiedergeben, z.B. die Berichte über die Einholung der restlichen Chichimeken-Stämme aus Chicomoztoc, die Auseinandersetzungen der neuankommenden Stämme mit den Einheimischen in der Historia Tolteca-Chichimeca und die Darstellung der Conquista in den Anales Históricos de la Nación Mexicana (69). Die Ereignisse werden in dieser Form der Geschichtsdarstellung nicht eigentlich beschrieben, sondern indirekt dargestellt: Der Handlungsablauf, der Charakter einzelner Persönlichkeiten oder ganzer Völker wird nicht unmittelbar geschildert, geschweige denn bewertet, sondern muß vom Leser bzw. Hörer aus den verschiedenen Reden erst erschlossen werden, die im wahrsten Sinne des Wortes für sich selbst sprechen. In vielen Fällen sind es nicht nur Einzelne, die sich untereinander besprechen, sondern ganze Parteien, Stämme, Bevölkerungen, die sich gegenseitig feierliche Reden halten und rhetorisch ausgefeilte Adressen austauschen, ein Vorgang, den Lehmann treffend "Wechselreden" genannt hat (70). Die Praxis, vor versammeltem Volk derartige Reden zu halten, muß sehr verbreitet gewesen sein und wurde auch von den Spaniern geübt (71).

Die aztekische Bezeichnung für diese politisch relevanten Reden, die als Gattung unmittelbar zum Bestandteil der Geschichtsschreibung wurden, ist nach Siméon *axoan tlatolli*, "Reden der Gegenwart" (72), im Gegensatz zu den *huehue tlatolli*, "Reden der Alten", in denen die ethischen Normen für die verschiedenen Lebensalter und -situationen festgelegt waren (73).

Bei den *axcan tlatolli*, die sich in den historischen Texten finden, handelt es sich natürlich nicht um wortgetreue Protokolle, sondern um sinngemäße Nacherzählungen. Es wäre aber sicherlich falsch, ihnen vor allem denjenigen aus jüngerer Zeit deshalb einen zu geringen historischen Wert beizumessen, oder sie gar als Fiktion abzutun. Die grundlegenden stilistischen Regeln aztekischer Rhetorik mit ihren feststehenden Formeln wurden durch die Erziehung im *calmecac* vermittelt (74), waren also den Sprechenden ebenso geläufig wie den Nacherzählenden. Eine gewisse Stilisierung und Vereinheitlichung der Ansprachen muß daher nicht notwendig ausschließlich die Konsequenz der mündlichen Tradierung und der verspäteten Aufzeichnung sein.

Die Gattung der Wechselreden gibt jedoch nicht nur die Ansprachen von menschlichen Würdenträgern wieder. Fast ebenso wichtig für den Gang der Geschichte sind die Reden, die zwischen den Göttern und ihren Völkern gewechselt werden. Die Ansprachen der Götter, ihre Antworten auf die entsprechenden Anrufungen, Bitten und Fragen der Menschen in bestimmten Situationen werden von den historischen Texten ebenfalls ausführlich als direkte Reden wiedergegeben (s.u.S. 162ff).

Ebenso wie für die verschiedenen Typen der annalistischen Darstellung finden sich auch für diese "dialogisch-deskriptiven" Gattungen Geschichtsepochen und Ereignisse, die für diese Art der Darstellung besonders geeignet zu sein scheinen, z.B. die Zeit der Wanderungen, wichtige Kriege mit den dazugehörigen Verhandlungen usw.

Die eben besprochenen Gattungen stammen alle aus der mündlichen Überlieferung, stehen aber gleichzeitig doch in einer Beziehung zu den piktographischen Aufzeichnungen historischen Inhalts. Denn mit piktographischen Mitteln können nur jeweils das Ereignis, von dem ein Gesang handelt - z.B. Sieg oder Niederlage - sowie die äusseren Daten der Ortshamnen, der "Lebensgeschichten" und der "Wechselreden" angegeben werden(75).

In den Codices wird z.B. stets die Situation geschildert, in der solche Reden stattfinden: wer, wo und wann mit wem spricht. Der Inhalt der ausgetauschten Reden hingegen muß der mündlichen Kommentierung, der späteren literarischen Aufzeichnung überlassen bleiben. Die piktographischen Aufzeichnungen liefern also den äußeren Rahmen, bzw. den Anknüpfungspunkt für die entsprechenden Elemente der mündlichen Tradition. Z.B. stellt der Codex Mexicanus mit piktographischen Mitteln detailliert einige Situationen dar, die in den Anales Históricos mit den entsprechenden Wechselreden und Erzählungen literarisch ausgeführt sind, etwa die Niederlage in Chapoltepec, die Opferung Huitzil-iuhitls, den Dialog zwischen Quaquaupitzahuac und Tezozomoc.

Es ist naheliegend, daß sich diese Teile am ehesten von der piktographischen Darstellungsweise lösten, in der sie nie ganz enthalten waren. Ein gutes Beispiel für diesen Vorgang ist der Codex Aubin 1576. Er stimmt inhaltlich bis auf die Nennung eines Ortes (76) mit dem Codex Boturini überein, dem er auch in der Art der piktographischen Darstellung sehr ähnlich ist, nur ist die Ausführung im Aubin etwas gröber (77). Der Codex Aubin unterscheidet sich aber vom Boturini dadurch, daß er neben die bilderschriftliche Darstellung jeweils den aztekischen Kommentar in lateinischer Umschrift setzt (s.u.S.78). Während beide Darstellungen sonst völlig parallel laufen, sind die dialogisch-deskriptiven Teile wie der Aufbruch aus Aztlan usw. ausschließlich literarisch dargestellt und unterbrechen als reine Textseiten die piktographische Darstellung (78). Diese Seiten sind nur noch von einer Art dekorativem Fries begleitet, der gar nicht mehr den Versuch macht, alle Fakten der Erzählung mit piktographischen Mitteln darzustellen, ein Prinzip, das der Codex sonst für die nicht dialogisch-deskriptiven, annalistischen Teile durchaus durchhält.

Dieses Beispiel bestätigt die enge Beziehung zwischen piktographischer Aufzeichnung und mündlichem Kommentar, deren Aussagen in den aztekischen Texten, welche die hauptsächlichen Quellen dieser Untersuchung sind, zu Recht verbunden sind.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die aztekischen Geschichtsdarstellungen einesteils annalistisch aufgebaut sind, was an sich, wie Lehmann festgestellt hat, "eine zusammenhängende Schilderung komplex zusammengehöriger Begebenheiten verhindert" (79), andererseits aber durch die der mündlichen Tradition entnommenen, die Annalen kommentierenden und ergänzenden Gesänge, Lebensgeschichten und Wechselreden differenzierte Möglichkeiten zur Darstellung größerer Zusammenhänge besitzen. Vergleicht man den Inhalt und den Aufbau der historischen Quellen, so zeigt sich überall im wesentlichen die gleiche Korrelation zwischen Form und Inhalt der Darstellung, welche den selben Kompositionsprinzipien folgt.

3. DAS VERSTÄNDNIS VON RAUM UND ZEIT

Die annalistische Darstellung der Geschichte orientiert sich, wie im vorigen Abschnitt dargelegt, nicht ausschließlich an der Reihenfolge der Jahre. Vielmehr sind Zeit (Jahresannalen), Raum (Ortslisten) und Herrschaft (Herrscherlisten) gleichermaßen formale Bezugspunkte der Geschichtsdarstellung. So einleuchtend diese Bezugspunkte auch scheinen mögen, bedürfen sie doch einer näheren Untersuchung. Es muß gefragt werden, ob ein besonderes Verständnis dieser drei Größen in den aztekischen Quellen vorausgesetzt wird, und wieweit sich der Einfluß dieses Verständnisses erstreckt.

Die besondere Beziehung zwischen menschlicher und göttlicher Herrschaft und ihre Verbindung zum Begriff der Geschichte sowie zu deren Darstellung wurde schon bei der Analyse des *tlatolli*-Begriffes und seiner verschiedenen Bedeutungen deutlich. Da außerdem über den Herrscher und seine Rolle noch ein eigenes Kapitel folgt (Kap. V), sei hier zunächst nur die Auffassung von Raum und Zeit analysiert.

Grundlage der aztekischen Zeitrechnung, welche Sonnen-, Mond- und Venusjahre kannte, ist die "Tageszählung", *tonalpohualli*, von *tonalli*, wörtlich "Sommer", "Hitze", im übertragenen Sinne "Tageszeichen", aber auch "Schicksal", "Seele" (80). Diese "Tageszählung" umfaßt 260 verschiedene Tagesnamen, die sich aus der Kombination der zwanzig Tageszeichen mit den dreizehn Zahlzeichen ergeben. Sie sind im Wahrsagekalender des *tonalamatl*, "Buch der Tage" (81), aufgezeichnet und in ihren positiven und negativen Aspekten erklärt.

Schultze Jena hat die altmexikanische Auffassung der Zeit, wie sie im *tonalpohualli* dokumentiert ist, folgendermaßen charakterisiert: "An Stelle der uns geläufigen Vorstellung einer kausalen Abhängigkeit alles Geschehens, das in der Zeit als einem neutralen Medium abläuft, stellt der Indianer in seinem Wahrsagekalender das zeitliche Moment als das Entscheidende in den Vordergrund und läßt von ihm Ursache und Wirkung beherrscht

sein" (82). Dieses Verständnis der Zeit als kausal wirkende Größe ist von zwei weiteren Momenten entscheidend bestimmt: Die Zeit wird eng mit dem Raum verbunden gedacht und untersteht in besonderer Weise dem Einfluß der Götter. Die Tageszeichen gelten - auch grammatikalisch - als lebende Wesen. Ihre Reihenfolge, welche den mexikanischen Kalender bestimmt, ist nicht zufällig: "Ihr Zusammentritt in Reihen wird nicht als Menschenwerk, sondern als eigenem inneren Ordnungstrieb entsprungen aufgefaßt. Sie stellen sich zu ihrer Zeit an ihren Plätzen ein und lösen einander nach eigenen Gesetzen mit ihrer Aufgabe ab... Der Mensch hat die Harmonie der Tagesfolgen nicht geschaffen, aber er erkennt sie und zeichnet sie nach im Kalender, in dem die Tage wie Edelsteine in einem Schmuckstück stehen: Schmuck und Ordnung ganz in dem Doppelsinn des griechischen Kosmos empfunden" (83).

Die Tagesreihen werden von verschiedenen Göttern regiert, sie stehen in besonderer Beziehung zu den einzelnen Himmelsrichtungen und bestimmten Farben. Dadurch hat jeder Tag, je nach seiner Stellung in einer Reihe, gewisse Qualitäten, die nicht ohne Einfluß auf das an ihm sich vollziehende Geschehen sind. Zum Beispiel prädestiniert der Tag der Geburt bis zu einem gewissen Grade den Charakter und die Zukunftsaussichten eines Kindes, die wiederum durch das Datum der "Taufe" modifiziert werden können (84).

Die Auffassung der Zeit als einer inhaltlich bestimmten, kausal wirkenden Größe gilt aber nicht nur für den Wahrsagekalender des *tonalpohualli*, d.h. für die 260 Tage des Mondjahres, sondern ebenso für die Sonnenjahre, welche die geschichtliche Zeitrechnung bestimmen.

Das Sonnenjahr von 365 Tagen wird in 18 "Monate" von je 20 Tagen eingeteilt. Die restlichen fünf Tage, die zur Vollendung des Sonnenjahres bleiben, haben keine Namen. Es sind die *nemontemi*, "unnütz gefüllt", die als leer, weil ohne Träger und daher als äußerst unglücksverheißend angesehen wurden. An

diesen Tagen ist die im aztekischen Weltbild ständig gegenwärtige Katastrophe, daß nämlich die Sonne nicht wieder aufgehen und ihre Arbeit, die Welt zu erleuchten, nicht mehr verrichten könnte, besonders nahe. Die Jahre werden nach dem ersten bzw. letzten benannten Tag bezeichnet, wobei sich immer nur vier Tageszeichen als Jahresträger ergeben: nämlich *acatl* ("Rohr"), *tecpatl* ("Steinmesser"), *calli* ("Haus") und *tochtli* ("Kaninchen") (85). Da diese Jahresträger ebenso wie die Tageszeichen mit 13 Zahlzeichen kombiniert werden, ergibt sich erst nach $4 \times 13 = 52$ Jahren eine Wiederholung der gleichen Kombination. Dieser Zyklus von 52 Jahren, das "indianische Säkulum", wurde *xihmolpilli*, "Jahresverknüpfung", genannt und umfaßte 73 vollständige *tonalpohualli*.

Außer mit Sonnen- und Mondjahren rechneten die Azteken auch noch mit Venusjahren von 584 Tagen. Läßt man alle drei Zählungen bei dem gleichen Punkt beginnen, so treffen sie sich erst nach zwei *xihmolpilli* d.h. 104 Sonnenjahren wieder. Die größte Periode der aztekischen Zeitrechnung heißt *huehuetiliztli*, "Greisenalter", und umfaßt 146 *tonalpohualli*, 65 Venusperioden und 104 Sonnenjahre. Doch läßt sich ein Einfluß oder auch nur eine Berücksichtigung der Venusjahre in der Darstellung der Geschichte nicht nachweisen. Jeweils am Ende eines "indianischen Säkulums" und besonders, wenn es noch mit dem Ende eines *huehuetiliztli* zusammenfiel, waren die *nemontemi* besonders gefürchtet.

Die vier Zeichen, welche zu Jahresträgern werden können, stehen wiederum in besonderer Beziehung zu Göttern und Himmelsrichtungen:

"Eins Kaninchen" (*ce tochtli*) nennt sich die südliche Jahresgruppe oder Summe von Jahren. Dreizehn Jahre nimmt (dieses Zeichen) mit sich, läßt sie verstreichen, regiert sie als ihr Beschützer immerdar während der Dauer eines jeden Jahres.

Und es schreitet ganz voran, es führt, es leitet den Anfang der Folge ein, es gibt den Jahresgruppen, so viele ihrer sind, den Ursprung: dem 'Rohr', dem 'Steinmesser' und dem 'Haus'.

'Das Rohr' (*acatl*) nennt sich der Ostteil oder, wie sie auch heißt, die Jahrgruppe des Lichts, weil von dort ja das Licht, der Glanz erscheint.

Die dritte Jahresgruppe aber ist 'Das Steinmesser' (*tecpatl*). Sie wird als der Nordabschnitt bezeichnet, das heißt, nennt sich, 'In Richtung des Totenlandes', wie denn die Alten berichten: Man sagt, daß, wenn Menschen tot sind, sie ihre Blicke dorthin lenken, daß sie geradewegs dorthin sich begeben, wo die Toten wandeln....

Und die vierte, die die vierte Stelle einnehmende Jahresgruppe ist 'Das Haus' (*calli*) und wird als der Westabschnitt bezeichnet, das heißt, wie sie berichten, 'In Richtung des Ortes der Frauen': Man sagt, daß es lauter Frauen sind, die dort liegen, daß es keine Männer dort gibt" (86).

Die Südgruppe der *tochtli*-Jahre wird von den Göttern Huitzilopochtli und Macuilmochitl beherrscht, die Ostgruppe der *acatl*-Jahre von Quetzalcoatl, Xipe Totec und Tlaloc, die Nordgruppe der *tecpatl*-Jahre von Tezcatlipoca, Mixcoatl und Mictlantecutli, die Westgruppe der *calli*-Jahre von den Erdgöttinnen und von Quetzalcoatl. Zu diesen Bestimmungen gehören noch weitere Zuordnungen der einzelnen Gruppen zu bestimmten Farben, Gestirnen und Windrichtungen (87).

Da auch die Zahlen eine eigene Bedeutung haben, die sich je nach ihrer Zuordnung zu verschiedenen Zeichen noch verändern kann (88), hat jedes Jahr innerhalb des "Säkulums" einen eigenen, unverwechselbaren Charakter, der die Ereignisse dieses Jahres bestimmen kann. *Ce tochtli*-Jahre etwa sind für Hungersnöte prädestiniert:

"Und gleich kommt daraufhin (wieder das Jahr) 'Eins Kaninchen' heran von der südlichen Gruppe. Wenn das an die Reihe kam, wenn das seine Aufgabe in Angriff nahm, ein Jahr heranzubringen und in Gang zu setzen, ängstigte man sich sehr.

Man erwartete, man war darauf gefaßt, daß nun um
seinetwillen eine Hungersnot ausbrechen würde, die man
'Das von Eins-Kaninchen' nannte. Über alle Maßen er-
regte es Schrecken, wurde es gefürchtet, wenn
'Eins Kaninchen' an der Reihe war, wenn man an dieses
herankam, ihm sich näherte und nicht einem (Jahre)
'Zwei' - oder 'Drei-(Kaninchen)'" (89).

Die annalistische Art der Darstellung, in der das Geschehen
nicht nach seinem sachlichen Zusammenhang, sondern nach der
zeitlichen Abfolge der Jahre und Tage dargestellt wird,
entspricht dieser Auffassung von der Zeit als einer kausal wir-
kenden Größe, die auch direkt zum Ausdruck kommt. Manchmal ge-
nügt z.B. die bloße Nennung eines Jahres, um ein Geschehen zu
bezeichnen: Die Angabe "da erfüllte sich das Jahr *ce tochtli*"
etwa beschreibt eine Hungersnot (90). Möglicherweise ist die-
ses Zeitverständnis auch mit ein Grund dafür, daß in vielen
Annalen alle Jahre aufgeführt werden, auch diejenigen, für die
es nichts zu berichten gibt. Der Name des Jahres determiniert
die Möglichkeit dessen, was in diesem Jahre geschehen kann,
stellt also wie im Fall des Jahres *ce tochtli* eine Art abgekürzte
Geschichtsschreibung dar.

Das Vorherrschen der zeitbezogenen über die handlungsbezogene
Darstellungsweise zeigt sich dann besonders deutlich, wenn die
Datierung eines Ereignisses fraglich ist und von den einzelnen
Lokaltraditionen verschieden angegeben wird. Es wäre denkbar,
daß solch ein Ereignis in dem Jahr, das der Chronist für wahr-
scheinlich hält, genannt würde und gleich anschließend die an-
deren Möglichkeiten der Datierungen. Das ist jedoch kaum je
der Fall. Vielmehr werden Ereignisse, die nach verschiedenen
Traditionen unterschiedlich datiert werden können, in den An-
nalen mehrmals genannt, jeweils unter dem entsprechenden Jahr.
So berichtet z.B. die Geschichte der Königreiche:

"13 tecpatl. Es sagen die Colhua, da wurde
Teçoçomocitli von Azcapotzalco geboren...."

"10 tochtli. Es sagen die von Cuitlahuac, da wurde
Tezozomoc in Azcapotzalco geboren" (91).

Selbst Chimalpahin, der sich am stärksten von allen Chronisten mit seinen Quellen auseinandersetzt und in Zweifelsfällen die verschiedenen Datierungen gegeneinander abwägt, um sich für eine zu entscheiden, geht nicht so weit, die Daten im Anschluß an die Ereignisse zu nennen, sondern nennt ebenfalls die betreffenden Ereignisse mehrfach, an den entsprechenden Daten. Diese Eigenheit der Geschichtsschreibung geht jedoch nicht nur vom Zeitverständnis aus, sie spiegelt ebenso die aztekische Auffassung vom Raum und seiner Beziehung zur Zeit: Die unterschiedlichen Datierungen beziehen sich immer auf die Traditionen verschiedener Orte.

Raum und Zeit gehören im altmexikanischen Verständnis untrennbar zusammen. Das zeigt sich schon in der Zuordnung der vier "Jahresträger"-Zeichen zu den vier Himmelsrichtungen, die in dem oben zitierten Sahagüntext beschrieben ist. Die gleiche enge Verbindung zwischen Raum und Zeit gilt für alle Tageszeichen: Jeder Tag wurde als einer anderen Himmelsrichtung zugehörig betrachtet, so daß jeweils fünf Tageszeichen, d.h. ein Viertel des Jahres, zu einer Himmelsrichtung gehörten. Ebenso waren die fünf Weltalter (s.u.S. 142) mit den Himmelsrichtungen verbunden, wobei die fünfte Himmelsrichtung des aztekischen Weltbildes, die Mitte, eine Rolle spielt. Diese fünfte Himmelsrichtung galt als der eigentliche Lebensraum des Menschen, in dem sich alle anderen Himmelsrichtungen und die ihnen entsprechenden Einflüsse treffen. Daher war diese Himmelsrichtung auch mit dem gegenwärtigen fünften Weltalter verbunden. Diese sinnbildliche Einteilung des Raumes scheint auch politisch bzw. verwaltungstechnisch eine Rolle gespielt zu haben. Paul Kirchhoff hat es naheliegend erscheinen lassen, daß das Reich Tollan nach diesem Schema aufgebaut war: die Hauptstadt Tollan in der Mitte, von vier Provinzen umgeben (92).

Doch spielt die enge Verbindung zwischen Raum und Zeit keineswegs nur symbolisch eine Rolle. Raum und Zeit bilden nach der Formulierung Soustelles "Raum-Augenblicke" (*instant-lieu*), indem sie die Qualitäten, welche jedem Ort und jedem Augenblick

eigen sind, annehmen" (93). Diese Auffassung erklärt wohl die zunächst erstaunliche Tatsache, daß Ortslisten, d.h. die Reihenfolge der durchwanderten "Raum-Augenblicke", die gleiche Funktion wie die Reihenfolge der Jahre annehmen und zur Grundlage der annalistischen Geschichtsdarstellung werden können (s.o.S.31).

Die Vorstellung des "Raum-Augenblickes", in dem sich Zeit und Raum zu einer Einheit *sui generis* verbinden, impliziert überdies die Existenz einer eigenen Zeit für jede räumliche Einheit. Dieser Folgerung entspricht es, daß an verschiedenen Orten unterschiedliche Chronologien geherrscht zu haben scheinen. Seit Paso y Troncoso 1889 zuerst auf die Möglichkeit eines unterschiedlichen Jahresanfangs in einzelnen Orten hinwies, hat die Diskussion um das Ausmaß dieses Phänomens nicht aufgehört und wird grade zur Zeit heftig geführt (94). Die enge Verbindung zwischen Raum und Zeit, Chronologie und geographisch lokalisiertem Ort zeigt sich besonders deutlich in der Geschichte der Königreiche. In diesem Text wird der Unterschied zwischen den chichimekischen und den toltekischen Jahresbindungen daraus erklärt, daß die Zeitrechnung (*xihuitlapohualli*), und damit die Geschichte, in Quauhtitlan und in Tollan zu verschiedenen Zeitpunkten begann:

"Yn yuh quimatia yn ypan ce acatl xihuitl peuh yn inxiupohual chichimeca quauhtitlan calque."

"So wie sie es wußten, im Jahre 1 Rohr begann die Jahreszählung der chichimekischen Bewohner von Quauhtitlan.

"Ce tochtli ypan in tsintique yn tolteca. Onoan opeuh yn inxiupohual yn ipan yn ce tochtli."

"1 Kaninchen... In dem (Jahre) begannen die Tolteken. Da fing ihre Jahreszählung an, in dem Jahre 1 Kaninchen" (95).

Die Existenz eigener "Jahreszählungen" im Sinne von geschichtlichen Aufzeichnungen für die verschiedenen Orte erweist sich auch durch die geschichtlichen Berichte selbst, welche sich

meist hauptsächlich auf die Geschichte eines Ortes, seiner Besiedlung und Eroberung, d.h. die Geschichte eines *altepetl* konzentrieren.

Altepetl ("Wasser-Berg") heißt "Ansiedlung", "Stadt" sowohl im geographischen als auch im politischen Sinne. *Altepetl* bezeichnet ebenso den Ort und die räumliche Ausdehnung einer Ansiedlung, als auch die Gesamtheit der Menschen, welche sie bewohnen, und ihr Gemeinwesen (96). Die Einheit des *altepetl* ist stammesmäßig konstituiert, sie besteht schon vor der Errichtung einer Ansiedlung an dem dazu bestimmten Ort: In der Historia Tolteca-Chichimeca heißen die späteren Einwohner von Quauhtinchan schon in ihrem "Ursprungsort" (s.u.S. 124), der Höhle von Chicomoztoc, *quauhtinchantlaca* und werden als *altepetl* bezeichnet (97).

Der Raum als Schauplatz der Geschichte ist ebensowenig wie die Zeit eine neutrale Größe, sondern inhaltlich mit dem Geschehen, das sich in ihm abspielt, verbunden: Die Orte, an denen sich die Stämme niederlassen und ihre Städte gründen, sind nicht beliebig gewählt, sondern von den Göttern vorherbestimmt. Die Geschichtsberichte erzählen, wie die Götter die wandernden Stämme führen, ihnen Land verheißen und es nicht zulassen, daß sie sich an anderen als den von ihnen bestimmten Orten niederlassen.

Die Landnahme selbst ist also ein religiöser Akt. Dieser Vorgang wird durch das Verb *maceua.nitla* terminologisch bezeichnet. Z.B. heißt es zu Beginn der Historia Tolteca-Chichimeca:

"...zan oncan xixique yn ively cā tollan ynic
quitlamagevito yn imaltepeuh..."

"Nur zerstreuten sie sich dort in Gross-Tollan,
als sie gingen, ihre Städte in Besitz zu
nehmen" (98).

Maceua erscheint in drei Grundbedeutungen: "erhalten" bzw. "verdienen", "büßen" und "berauben" (99). In den Texten wird es häufig für das Vollziehen von Bußübungen und Kasteiungen bzw. religiös verdienstvoller Handlungen im weiteren Sinne verwendet (100). Diese Bedeutung ist, wie der folgende Text zeigt, eng mit der Vorstellung der Landnahme als religiösem Vorgang verbunden:

*"auh nimā yc valpeuhq̃ ḡ covenan tlamacazq̃ ynic
ya tlamacevaquih yn tlachivaltepetl... ynic
ya quitlamaceviquih yn ialtepeuh."*

"Darauf brach der Priester Couenan auf, um
am Orte des Tlachivaltepetl... Buße zu tun
und seine Ansiedlung dadurch zu erlangen" (101).

Aber auch die Bedeutung "berauben" stimmt zu dem Vorgang der Landnahme, die geradezu als erhalten bzw. in Besitz nehmen durch Büßen und Berauben definiert werden kann. Die Ortsansässigen müssen beraubt werden, damit die neueinwandernden Stämme das Land erhalten und dort ihre Ansiedlungen errichten können. Das geschieht, wie die Kapitel III und IV noch deutlicher zeigen werden, durch das Zusammenwirken von göttlicher Führung und menschlicher Bemühung im Sinne religiöser Anstrengung.

Der Begriff der Landnahme, der eben eingeführt wurde, bedarf noch einer kurzen Erläuterung. Er ist bewußt aus dem Bereich des Alten Testamentes übernommen worden, wo er eine ähnliche Vorstellung bezeichnet, daß nämlich ein bestimmtes Land von einem Volk eingenommen wird, auf Grund der Verheißungen seines Gottes, der dieses "sein" Volk dorthin führt und dort gegen die ursprünglichen Einwohner siegreich sein läßt. Im Alten Testament steht diesem Gedanken noch eine andere Auffassung gegenüber, die Jahwe als den eigentlichen Eigentümer des verheißenen Landes ansieht. Doch scheint diese Vorstellung diejenigen der Landverheißung und -nahme nicht beeinflußt zu haben: "Nicht ein einziges Mal ist in den fast unzählbaren Apokalyptischen Visionen der Landverheißung dieses Land als Jahwes Eigentum bezeichnet; es ist vielmehr das Land, das ehemals anderen Völkern gehört hat und das Jahwe in der Verwirklichung seines Geschichtsplanes Israel zum Besitz gegeben hat" (102).

Die Landnahme, deren kriegerischen Charakter besonders der Deuteronomist betont, wird als entscheidende Heilstat in der Geschichte Israels empfunden (103), welche das "kleine geschichtliche Credo" folgendermaßen formuliert:

"Ein umherirrender Aramäer war mein Vater;
der zog hinab mit wenig Leuten nach
Ägypten und blieb daselbst als Fremdling
und ward daselbst zu einem großen,
starken und zahlreichen Volke.
Aber die Ägypter mißhandelten uns
und bedrückten uns und legten uns
harte Arbeit auf. Da schrien wir zu
dem Herrn, dem Gott unserer Väter, und
der Herr erhörte uns und sah unser
Elend, unsre Mühsal und Bedrückung
und der Herr führte uns heraus aus
Ägypten mit starker Hand und ausgerecktem
Arm, unter großen Schrecknissen,
unter Zeichen und Wundern,
und brachte uns an diesen Ort und
gab uns dieses Land" (104).

Die Landnahme bildet den Abschluß der großen Hexateuchquellen, sie ist die "letzte Heilstat Jahwes" in einem entscheidenden Abschnitt der israelitischen Geschichte, auf die die Propheten später zurückgreifen (105). Auch in den aztekischen Texten bildet die Landnahme einen deutlichen geschichtstheologischen Einschnitt, der sich schon in der äußeren Darstellung der Geschichte manifestiert.

Auf dem Hintergrund der Auffassung von Raum und Zeit als zusammengehöriger kausal wirkender Mächte ist die Feststellung, daß die Darstellung der Geschichte nicht ausschließlich von Jahresannalen bestimmt ist, entscheidend. Denn eine nur von der Abfolge der Jahre bestimmte Darstellung würde ein bzw. mehrere, jeweils mit einem Ort verbundene zyklische Geschichtsbilder bedingen, da sich die Konstellation der Jahre ja nach 52 Jahren wiederholt. Die Tatsache, daß auch

Orts- und Herrscherlisten zur Datierung und Gliederung geschichtlicher Darstellungen verwendet werden, relativiert den Einfluß der Zeit als kausal wirkender Größe und bietet Ansatzpunkte auch für eine handlungsbezogene Darstellung. Ausdrücken wie "da erfüllte sich das Jahr *oe tochtli*", wo die Nennung des Jahres das Geschehen ausdrückt (s.o.S.42 f), stehen andere Redewendungen wie "als die Tepaneken zu Grunde gingen" oder "als Quetzalcoatl Herrscher war" gegenüber, in denen das Geschehen für den Zeitpunkt steht (106). Daraus läßt sich bereits schließen, daß das aztekische Geschichtsbild nicht rein zyklisch ist, jedoch zyklische Elemente enthält.

4. DIE DARSTELLUNG EINES EREIGNISSES IM SPIEGEL DER EINZELNEN QUELLEN

Aus der Tatsache, daß die meisten Geschichtsberichte die Geschichte eines *altepetl* in den Mittelpunkt stellen (s.o.S.46), ergibt sich die Frage, ob und in welchem Maße diese verschiedenen Ausgangspunkte der einzelnen Quellen auch die Schilderung und Bewertung historischer Ereignisse und damit auch den Inhalt der Darstellung geschichtlicher Überlieferungen beeinflussen. Zur Beantwortung dieser Frage soll im folgenden untersucht werden, wie die einzelnen Quellen einen bestimmten historischen Tatbestand beschreiben. Als Beispiel ist der endgültige Sieg von Mexico-Tenochtitlan über die ältere, unmittelbar benachbarte Stadt Tlatelolco im Jahre 1473 (107) gewählt, den alle grösseren Quellen, mit Ausnahme der *Historia Tolteca-Chichimeca*, wiedergeben.

Tezozomoc schildert den Vorfall in der *Crónica Mexicana* am eingehendsten (108). Er beginnt mit dem aktuellen Anlaß für den Konflikt, der aus unwichtigen, ja kindischen Querelen zwischen den jungen Männern von Mexiko und Tlatelolco bestand. Jedoch hält Tlacaelel, der weise alte Ratgeber, diese Auseinandersetzungen für nicht unwesentlich und ermahnt den jungen König von Mexiko, Axayacatl, nicht zuzulassen, daß die Ehre Mexikos beleidigt werde. Axayacatl hält daraufhin eine zündende Rede an seine Heerführer, und auch Tlacaelel ergreift noch einmal das Wort, um zu betonen, daß dieser Kampf ein Befehl ihres Gottes Huitzilopochtli sei.

Inzwischen wird in Tlatelolco schon beraten, wie die Kriegsbeute verteilt werden soll. Die Schilderung Tezozomocs läßt die ungeheuerliche Leichtfertigkeit Tlatelolcos als krassen Gegensatz zu dem würdigen und ernsten Verhalten der Mexikaner erscheinen. In Tlatelolco ereignen sich Vorzeichen, die alle unzweideutig auf eine bevorstehende Niederlage hindeuten. Aber Moquihuix, der Herrscher von Tlatelolco, will sie einfach nicht

beachten, womit er gegen die Pflichten eines Herrschers gröblich verstößt (s.u.S.226),und bleibt auch den Vorhaltungen seiner Frau gegenüber uneinsichtig, welche die Vorzeichen richtig interpretiert. Die Tlatelolca glauben weiterhin fest an ihre Überlegenheit und vereinbaren, den Huitzilopochtli-Tempel in Mexiko zum Zeichen des Sieges anzuzünden; dann sollen die Frauen aus Tlatelolco nachkommen, um beim Tragen der Beute zu helfen. Die Mexikaner hingegen sind sich des Ernstes der bevorstehenden Schlacht voll bewußt, Tlacaelel spricht dem jungen Axayacatl noch einmal Mut zu, und der Kampf beginnt. Die Tlatelolca schlagen weiterhin alle Friedensangebote aus und werden schließlich, vor allem durch die persönliche Tapferkeit Axayacatls, vernichtend geschlagen:

"So wütig gingen die Mexikaner vor, voller Zorn über die vielen Scheußlichkeiten, die ihnen angetan worden waren, daß Axayacatl als erster auf den Tempel des Idols Huitzilopochtli stieg und nach ihm der Hauptmann Tlacochealcatl Cacamatzin, und als sie auf der Höhe des Tempels standen, ergriffen Axayacatl selbst und Tlacochealcatl den König Moquihuix und stürzten ihn von der Höhe des Tempels herab, so daß er in Stücken unten ankam, und nach ihm Ateconal, seinen Schwiegervater, und viele andere Würdenträger Tlatelolcos. Daraufhin stiegen zwölf oder fünfzehn Greise, Greisinnen und Kinder hinauf, knieten vor Axayacatl nieder und sprachen 'Unser Herr und König, laß es genug sein..... es genügt, daß soviel Blut vor Euch vergossen liegt; die Kühnen, welche dies alles verschuldet haben, sind schon tot, mit ihrem Leben haben sie ihre Vermessenheit bezahlt...' Axayacatl antwortete: 'Diesen Morgen habe ich dreimal mit der Bitte um Frieden zu euch geschickt, und ihr habt keinmal zugestimmt, folglich werde ich jetzt nicht aufhören, bis ich nicht vollends mit euch fertig bin.' Ein zweites Mal kam Cuacuauhtzin zurück, um Axayacatl mit Tränen in den Augen anzuflehen, und sagte, warum er denn seine eigenen Untertanen

und Väter vernichten wolle und daß sie beitragen wollten zu den Kriegen gegen die Einwohner der Meeresküsten und sich selbst zum wöchentlichen Frondienst in Tenochtitlan anböten. Da ließ Axayacatl den Kampf einstellen" (109).

Tezozomocs Darstellung spiegelt die Sicht des mexikanischen Siegers am ausführlichsten: Geführt von ihrem tapferen jungen Fürsten und von dem weisen Tlacaelel beraten, sind die Mexikaner würdig, besonnen, kühn und schließlich sogar großherzig; trotz aller erlittenen Beleidigungen verzichten sie darauf, den besiegten Gegner völlig niederzumachen. Dagegen sind die Tlatelolca von prahlerischer Leichtfertigkeit, ihr Fürst ist ebenso unfähig, die Vorzeichen kommender Ereignisse richtig zu deuten, wie den Zweikampf mit Axayacatl zu bestehen. Sie sind insgesamt siegestrunken schon vor der Schlacht, im Kampf aber schwach und auf die Milde des Gegners angewiesen.

Die übrigen Texte, die sich primär auf die Geschichte Mexikos beziehen, schildern diese Episode knapper, aber aus der gleichen Sicht. Der Codex Aubin 1576 berichtet den Vorfall, seiner streng annalistischen Darstellungsweise entsprechend kurz, beschreibt ihn jedoch ebenfalls als einen entscheidenden Sieg Axayacatls:

"Da gingen die Tlatelolca zugrunde. Es ist noch nicht lange her, daß Axayacatzin den Moquihuix zusammen mit Teconal vernichtete, welche vorgaben, Männer zu sein. Aber Quaquahtzin sprach für sie.." (110).

In der dritten Relation übernimmt Chimalpahin diesen Abschnitt fast wörtlich und ergänzt ihn um einen weiteren kurzen Absatz, der die Szene auf dem Tempel noch näher beschreibt. Diese Szene und damit den Triumph des Axayacatl stellen auch der Codex Azcatitlan und der Codex Mexicanus piktographisch dar (111). Die Herrscherliste von Mexico-Tenochtitlan, welche in den Anales Históricos de la Nación Mexicana (s.u.S. 62) enthalten ist, vermerkt den Sieg ohne weitere Zusätze, jedoch

zeigt die umfangreiche Liste der eroberten Orte seine Bedeutung (112). Die Herrscherliste von Mexiko im achten Buch Sahagúns vermerkt:

"Axayacatl war der sechste, er regierte Tenochtitlan 14 Jahre. Da geschah es, daß die Tlatelolca mit den Tenochca Krieg führten: Als sie kämpften, ging die Herrschaft Tlatelolcos unter. 46 Jahre lang herrschte niemand in Tlatelolco. Und derjenige, der Tlatelolco beherrschte, als der Krieg geführt wurde, hieß Moquihuixtli" (113).

Alle auf Mexiko bezogenen Darstellungen - zu denen auch diejenige des Codex Cozcatzin gehört (114) - heben also den endgültigen Sieg Mexikos über Tlatelolco hervor; die meisten stellen auch noch den persönlichen Triumph Axayacats über Moquihuix heraus.

Dagegen vermitteln die auf Tlatelolco bezogenen Darstellungen ein recht anderes Bild dieser Ereignisse. So schildert die ebenfalls in Sahagúns achtem Buch enthaltene Herrscherliste von Tlatelolco den Kampf folgendermaßen:

"Moquihuixtli war der vierte und regierte Tlatelolco neun Jahre. Da ging die Herrschaft von Tlatelolco zugrunde; denn er und sein Schwager Axayacatl, der Herrscher von Tenochtitlan, haßten sich, so daß er Moquihuixtli und die Tlatelolca bekriegte. Und Moquihuixtli selbst stieg auf die Spitze des Tempels, um sich von dort herunterzustürzen, so daß er dort starb" (115).

Hier wird Moquihuix also nicht, wie in den vorigen Darstellungen, von dem Sieger Axayacatl schmählich die Treppen des Tempels hinuntergestürzt. Vielmehr erscheint sein Sturz als eine freiwillige, irgendwie großartige Tat angesichts einer ausweglosen Situation. Damit wird die Niederlage Tlatelolcos nicht geleugnet, aber doch heroisiert. Die von Mengin "Königsliste von

Tlatelolco" benannte Herrscherliste aus den Anales Históricos geht in dieser Richtung noch weiter. Sie betont die Tapferkeit der Tlatelolca und erklärt, daß deren Niederlage nur durch Verrat und Agententätigkeit möglich war:

"Diese sind die Verräter, alle diese die Agenten. Sie redeten doppelzüngig. Sie, die hingingen nach Tenochtitlan und die auch eintraten hier in Tlatelolco. Sie beunruhigten Axayacatzin und sagten zu ihm: 'Möge er auf Moquihuix Acht haben!' Und nachdem sie von Axayacatzin weggegangen waren, gingen sie nach Tlatelolco ... und sagten...:'O verehrter Herrscher Moquihuix, wir gingen nach Tenochtitlan, um die Dinge zu ordnen. Der Herrscher Axayacatzin ist bestürzt. Und nun, was tust Du? Möge man Schilde herstellen und möge man Schwerter anfertigen... Wir sagen es Dir im Voraus, o Herrscher! Möge kein Unheil über uns kommen!' Auf diese Weise nur sollten sie den Staat Tlatelolco zu Grunde richten" (116).

Die Mexikaner sind nach diesem Bericht von sich aus gar nicht fähig, die Tlatelolca zu schlagen, sie müssen Söldner anheuern und dafür sogar die Kronjuwelen aussetzen. Nur widerwillig und recht unvermittelt gibt der Chronist schließlich das Ergebnis der Schlacht zu, das er mit einer Versicherung des Gegenteils einleitet:

"...Aber Tlatelolco ging nicht unter. Sie vernichteten es nicht, vielmehr mußten sie hier viele als Gefangene zurücklassen. Und allein die Frauen machten überall Gefangene, wo wir hinkamen... Damit ging für immer unter die Herrschaft, das Königtum von Tlatelolco"(117).

Der Hauptbericht der Anales Históricos über die Geschichte Tlatelolcos geht auf dieses entscheidende Ereignis gar nicht mehr richtig ein und verlegt es überdies auf ein falsches Datum, nämlich in ein Jahr, in dem noch nicht Axayacatl, sondern noch Tizoc König von Mexiko war:

"Im Jahre 7 Haus, da stritten sich die Tenochca in Tlatelolco. Da starb Moquihuixtin. Nur im Jahre 7 Haus war Moquihuixtin Herrscher. Dann setzte sich Tlauellocztzin als Herrscher hin" (118).

Hier wird im Stil einer Herrscherliste ohne jede zusätzliche Erläuterung von der Einsetzung des Nachfolgers Moquihuixtlis berichtet, als ob es sich um einen legitimen Fürsten, nicht um einen von Mexiko eingesetzten Statthalter handle. Die Kürze der Darstellung hat an dieser Stelle keinerlei stilistische Legitimation. Bezeichnenderweise ist kurz vorher der Sieg des Moquihuix über die Cuertlaxteca ausführlich beschrieben (119).

Während die Darstellung aus der Sicht Mexikos, d.h. des Siegers, in den verschiedenen Quellen weitgehend übereinstimmt, schildern die auf Tlatelolco bezogenen Texte das Ereignis recht unterschiedlich. Die Möglichkeiten steigern sich von der Betonung des Mutes von Moquihuix und seinem Volk bis zur tatsächlichen Negierung oder zumindest sehr verschleierte Wiedergabe der Niederlage und des Endes von Tlatelolco als selbständiger Monarchie.

Mit der unterschiedlichen Darstellung aus der Sicht des Siegers und des Besiegten sind aber die möglichen Varianten noch nicht erschöpft. Die ganze Vielfalt der Möglichkeiten kommt eigentlich erst in der Darstellung aus der Sicht Dritter zum Tragen.

Nach der Geschichte der Königreiche ist der Sieg über Tlatelolco vor allem das Verdienst der Einwohner von Quauhtitlan (120). Der Text berichtet zunächst Skandalgeschichten vom Hof Tlatelolcos, die drastisch illustrieren, welch ein lasterhafter und selbstherrlicher Fürst Moquihuix war, der seine mexikanische Gattin, die Tochter Axayacatl, abscheulich mißhandelte, so daß die Tenochca, indem sie ihn angriffen, eigentlich eine moralische Pflicht erfüllten. Im Verlauf des Krieges spielt Quauhtitlan die entscheidende Rolle, denn an diese Stadt wenden sich sowohl die Tlatelolca als auch die Tenochca um Hilfe. Quauhtitlan entscheidet sich, ohne auf die Drohungen der Tlatelolca zu

hören, für Tenochtitlan, und damit ist der Sieg garantiert, an dem die Krieger aus Quauhtitlan größten Anteil haben.

Nach dem Bericht der siebten Relación Chimalpahins hingegen ist der Sieg Mexikos das Werk der Chalca:

"Und sie haben es uns überliefert, die Fürsten, unsere Ahnen, daß zu ihnen der Befehl Axayacatzins kam, daß die Chalca den Mexica-Tenochca helfen möchten, und sogleich vernichteten die Chalca das Tlatelolcatum in dem genannten Jahre" (121).

Diese schnelle Reaktion der Chalca zu Gunsten von Mexiko kommt im Zusammenhang der siebten Relation nicht unerwartet. Kurz vorher wird eingehend geschildert, wie die Chalca schon fünf Jahre vor diesem Sieg es ablehnten, sich mit den Tlatelolca zu verbünden, deren Abgesandte töteten und ein großes Fest veranstalteten, auf dem Moquihuix selbst vom Fleisch seiner Abgesandten essen mußte, während Axayacatl tanzte.

Für Muñoz Camargo ist die Eroberung Tlatelolcos ein weiterer Beweis für die unersättliche Machtgier Mexikos, die er auch sonst immer hervorhebt. Die Mexikaner unterwarfen die Tlatelolca "ohne jedes Recht, nur damit sie Ahuitzotl (!) als Herrn und König anerkannten" (122).

Ixtlilxochitl hingegen hält das Vorgehen des Axayacatl für durchaus berechtigt. In seiner Sicht war Moquihuix ein Rebell, der den günstigen Augenblick politischer Führungslosigkeit nach dem Tode des großen Herrschers von Tezcoco skrupellos ausnutzte:

"Sobald Nezahualcoyotl gestorben war, begannen einige der Herrscher des Reiches, wie Moquihuitzin von Tlatelolco, Xilonatzin von Colhuacan und andere..., aufzubegehren und dem König Axayacatzin, ihrem Herrn, den Gehorsam zu verweigern (und obwohl es stimmt, daß sie ihm keinerlei Tribut noch Lehnzins zahlten, waren sie doch abhängig vom Befehl des mexikanischen Namens)" (123).

Der Nachsatz in Klammern zeigt die offensichtliche **Fragwürdigkeit** dieser Deutung. Ixtlilxochitl betont die Bedeutung seiner Vaterstadt Tezcoco auch für dieses Ereignis, indem er den Beginn der Aufstände mit dem Tod des Herrschers von Tezcoco in Verbindung bringt, was den Gedanken impliziert, daß dieser der eigentliche Garant für Ruhe und Ordnung im mexikanischen Großreich war. Folgerichtig stellt Ixtlilxochitl auch den Sieg in der Schlacht nicht als persönliche Leistung Axayacatl's oder der Mexikaner dar, sondern vielmehr als Ergebnis des Zusammenwirkens im Dreibund von Tenochtitlan, Tezcoco und Tlacopan.

Die Zusammenstellung der verschiedenen Darstellungen eines Ereignisses zeigt, daß die Verbindung der historischen Quellen mit einem *altepetl* einen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf die Art der Darstellung hat. Der Sieg Mexikos über Tlatelolco wird von den einzelnen Quellen ganz verschieden dargestellt, je nachdem welcher *altepetl* im Mittelpunkt ihrer Darstellung steht, und dient in jedem Falle dazu, die Bedeutung dieses Gemeinwesens herauszustreichen. In einigen Texten, wie in den Anales Históricos und bei Camargo, zeigt sich bei der Schilderung dieses Sieges zusätzlich die Tendenz, die Haltung und Politik Mexikos negativ zu bewerten (124).

Es ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit, den tatsächlichen historischen Gehalt der verschiedenen Darstellungen **weiter zu verfolgen** und gegeneinander abzuwägen (125). Vielmehr muß im vorliegenden Zusammenhang jeweils die Tendenz, die in den unterschiedlichen Darstellungen der einzelnen Texte zum Ausdruck kommt, analysiert und nach einer möglicherweise dahinterstehenden Gesamtkonzeption befragt werden.

II. Die Geschichtsbilder der einzelnen Quellen

1. ZUR FRAGESTELLUNG UND ZUR AUSWAHL DER QUELLEN

Nachdem im vorigen Kapitel die allgemeinen Prinzipien der aztekischen Geschichtsdarstellung betrachtet worden sind, sollen nun die wichtigsten Quellen einzeln im Hinblick auf ihre Gesamtkonzeption und die mit ihr möglicherweise verbundenen Absichten und Tendenzen analysiert werden. Zwei Fragenkreise sind dabei entscheidend.

Erstens, wie sich der jeweilige Text zur Conquista, zur Herrschaft der Spanier und zum Christentum stellt und ob er irgend einen besonderen Zweck verfolgt, z.B. die Legitimierung von Besitzansprüchen, welcher die Darstellung tendenziös beeinflussen könnte. Damit verbunden ist die Frage, ob sich in den verschiedenen Quellen eine christliche Vorstellung nachweisen läßt und ob bzw. wie weit sie möglicherweise die Darstellung und Bewertung der alten aztekischen Religion beeinflussen. Da alle literarischen Quellen erst nach der Conquista abgefaßt sind, ist dieser erste Fragenkomplex von großer Bedeutung für eine richtige Einschätzung der religiösen Aussagen.

Erst nach Beantwortung dieser Fragen, d.h. nachdem ein möglicherweise christlich beeinflusstes Geschichtsbild sozusagen abgehoben ist, kann die zweite Frage untersucht werden, nämlich inwieweit die im vorigen Kapitel festgestellte Polarität der Darstellung, die Beschränkung der Texte auf die Geschichte eines *altepetl*, sich auch allgemein auf die Bewertung der Geschichte und auf die Darstellung der Religion auswirkt, ja möglicherweise sogar jeweils einem bestimmten geschichtstheologischen Entwurf entspricht.

Es ist erstaunlich, wie sehr die Relevanz dieser beiden Fragen bisher übersehen worden ist. So wurde z.B. die singuläre Darstellung, die Ixtlilxochitl von Quetzalcoatl und dessen Religion gibt, immer wieder kritiklos übernommen, ohne zu bemerken, daß diese Darstellung offensichtlich sehr stark von dem geschichtstheologischen Entwurf des Autors geprägt ist (s.u.S. 92 ff).

Diese Fragestellungen sind natürlich von viel größerer Bedeutung für die literarischen als für die piktographischen Quellen mit ihren begrenzten Aussagemöglichkeiten. Daher sollen hier nur die Texte historischen Inhalts einzeln betrachtet werden. Sie teilen sich in zwei Gruppen. Während die frühen Texte in aztekischer Sprache meist anonym überliefert sind und sich, wie schon festgestellt wurde, inhaltlich und formal recht eng an die piktographischen Vorlagen halten, beginnt ziemlich genau mit dem Jahre 1590 eine neue Epoche der Geschichtsschreibung, in der einzelne, namentlich bekannte Einheimische teils auf Spanisch, teils auf Aztekisch größere Geschichtswerke verfassten. Zu dieser Zeit gab es wohl auch kaum mehr Informanten, die noch eine altaztekische Erziehung genossen hatten, und die Historiographen konnten sich bereits auf frühere, inzwischen zum Teil verlorene, aztekische Texte stützen. Garibay hat die Autoren dieser Epoche als *historiadores mestizos* bezeichnet, womit er weniger ihre rassische Herkunft als vielmehr ihren Stil und ihre Einstellung (*mestizaje literal*) kennzeichnen will, in der sich verschiedene Möglichkeiten der bewußten Auseinandersetzung mit den Spaniern und mit dem Christentum zeigen (1). Zu dieser Gruppe gehört auch Cristóbal del Castillo (2), dessen Werk hier jedoch nicht eigens betrachtet werden kann, da es so fragmentarisch überliefert ist, daß sich die ursprüngliche Gesamtkonzeption im einzelnen nicht mehr rekonstruieren läßt. Die wenigen erhaltenen Kapitel zeigen, mit Ausnahme einer konventionell und aufgesetzt wirkenden Anmerkung über die Schlechtigkeit der aztekischen Götter, keinerlei christlich inspirierte Tendenz, sondern im Gegenteil das Bestreben, Geschichte und Religion der Mexica vom einheimischen Standpunkt aus zu schildern, ein Standpunkt der sich auch in der Wahl des von Carochi gerühmten Aztekischen und einigen abfälligen Bemerkungen über die Conquista äußert (3).

Darüberhinaus sollen noch drei weitere Texte behandelt werden, die zwar nicht der Sprache nach, wohl aber nach Form und Inhalt zu den frühen aztekischen Texten gerechnet werden müssen, nämlich die *Relación de la Genealogía*, der *Origen de los Mexicanos* und die *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*. Das Datum ihrer Abfassung sowie die annalistische Darstellungsweise, die offensichtlich unmittelbar auf piktographische Vorlagen zurückgeht, geben diesen Texten einen Quellenwert, der demjenigen der aztekischen kaum nachsteht: Verwandt mit dieser Textgruppe ist die *Histoyre du Mechique*, eine zu Beginn der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts von dem "königlichen Kosmographen" André Thevet angefertigte Übersetzung eines spanischen Textes, der eine gewisse Ähnlichkeit mit der *Historia de los Mexicanos* gehabt haben muß und vermutlich auch ungefähr zur gleichen Zeit abgefaßt worden ist (4). Die *Histoyre du Mechique* ist vor allem wegen des in ihr enthaltenen ausführlichen Schöpfungsberichtes wichtig (s.u.S.117), soll aber dennoch hier nicht im einzelnen untersucht werden. Denn der Text zeigt einerseits keinerlei Anhaltspunkte für irgendeine apologetische oder tendenziöse Darstellungsweise im Sinne des ersten Fragenkreises und ist andererseits trotz grosser Treue in den Details durch geographische und ethnographische Einschübe zu sehr erweitert und verändert, als daß eine Analyse des Gesamtentwurfes gerechtfertigt wäre.

Um dieses Kapitel nicht unnötig aufzublähen, sind hier auch die Geschichtswerke der späteren spanischen Chronisten, wie Durán, Pomar und Mendieta nicht berücksichtigt. Da ihr Ausgangspunkt von vornherein ein christlicher sein muß, kann eine Analyse ihrer jeweiligen religiösen Geschichtsentwürfe zur Bestimmung der altaztekischen Geschichtstheologie kaum beitragen. Es wäre allerdings eine reizvolle Aufgabe, die aber im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann, die historischen Gesamtkonzeptionen auch der spanischen Chronisten zu untersuchen, welche in ihren theologischen Ansätzen und demzufolge auch in ihrer Darstellung und Bewertung der mexikanischen Religion stark von einander differieren.

Es mag vielleicht dennoch sonderbar erscheinen, daß das Werk Sahagúns in den folgenden Abschnitten fehlt. Doch ist auch Sahagúns Werk der Gesamtkonzeption, nicht dem Inhalt nach, zu den Werken der spanischen Chronisten zu zählen. Die *Historia General de las Cosas de Nueva España* folgt in ihrem Aufbau einem festen enzyklopädischen Plan, der sich, wie Garibay herausgestellt hat, an das Vorbild der *Naturalis Historia* Plinius' des Älteren anlehnt (5). Allerdings waren die Informanten nicht immer in der Lage, diesem Plan zu folgen und gerieten offenbar gelegentlich auch auf andere Gebiete. Z.B. folgt bei der Aufzählung der Gestirne, der Beschreibung von Sonne und Mond, recht unvermittelt eine ausführliche Darstellung ihrer Schöpfung, die an dieser Stelle ursprünglich nicht geplant schien (s.u.S. 118). Der überragende Wert des Sahagúnschen Werkes liegt in der ethnographischen Treue, mit der Einzelheiten festgehalten sind. Diese Einzelheiten, nicht aber die Gesamtkonzeption, kann zum aztekischen Geschichtsbild beitragen, zumal das Werk, seinem Plan entsprechend, kaum zusammenhängende historische Darstellungen bringt. Daher finden sich Berichte, die in den anderen historischen Quellen zusammenstehen, bei Sahagún verstreut an verschiedenen Stellen: die Schöpfung bei der Beschreibung der Gestirne im siebten Buch (6), das geschichtliche Wirken Huitzilopochtli und Quetzalcoatl bei der Beschreibung dieser Götter im dritten Buch (7), die Wanderungen der Stämme bei der Beschreibung der Völker im neunundzwanzigsten Kapitel des zehnten Buches (8), einige Herrscherlisten verschiedener Städte im achten Buch (9) und eine ausführliche, dialogisch-deskriptive Darstellung der Conquista im zwölften Buch (10). Diese Schilderung (s.u.S. 229 f) läßt in ihrer schonungslosen Beschreibung der Grausamkeit der Spanier den Standpunkt der Besiegten sprechen und verdeutlicht exemplarisch die objektive Haltung der Sahagúnschen Schule.

2. UNOS ANALES HISTORICOS DE LA NACION MEXICANA

Die *Anales Históricos de la Nación Mexicana* entstanden, zumindest teilweise, bereits 1528, also noch unter dem unmittelbaren Eindruck der Conquista, deren Schilderung einen großen Raum einnimmt (11). Der aztekische Text ist seiner Form, nicht aber seinem Inhalt nach eine Einzelurkunde. Denn er setzt sich "in Wirklichkeit aus einer großen Haupt- und vier kleinen Nebenurkunden zusammen, stellt also eine kleine, in sich geschlossene Handschriftengruppe dar" (12). Die einzelnen Urkunden unterscheiden sich nach den Prinzipien der Darstellung und nach ihrem Gegenstand. Zwei der kleineren Dokumente behandeln die Genealogie der Könige von Azcapotzalco (13), eines ist eine Herrscherliste von Mexico-Tenochtitlan (14).

Die erste "Nebenurkunde", von Mengin "Königsliste von Tlatelolco" überschrieben, enthält eine Herrscherliste von Tlatelolco und eine Beschreibung der Conquista aus der Sicht dieser Stadt, wobei der Gegensatz zwischen Tlatelolco und Mexico-Tenochtitlan deutlich zum Ausdruck kommt. Die Mexikaner werden als feige und gemein dargestellt. Es wird z.B. geschildert, wie ein Mexikaner seinen eigenen Fürsten Cuauhtemoc an die Spanier verrät. Die Tat erscheint besonders infam, weil der Text die Zusammenkunft Cuauhtemocs mit den Fürsten von Tezcoco und Tlacopan nicht als Verschwörung gegen die Spanier, sondern als ganz harmloses Treffen schildert und dessen rein gesellschaftlichen Charakter betont (15).

Tlatelolco steht auch im Mittelpunkt der "Haupturkunde", welche in Jahresannalen einen Abriss der gesamten mexikanischen Geschichte gibt. Im Unterschied zu den kleineren Dokumenten berichtet dieser ausführlichere Text auch vom Wirken der Götter und ihrem Eingreifen in das historisch-politische Geschehen. In diesem Text kann der Gegensatz zwischen Tlatelolco und Mexico geradezu als Leitmotiv der ganzen Darstellung bezeichnet werden, immer wieder wird die Tapferkeit und Überlegenheit der Tlatelolca gegen die Feigheit der Mexikaner hervorgehoben (16).

Zur Zeit der Conquista erreicht dieser Gegensatz seinen Höhepunkt. Die Mexikaner müssen nach Tlatelolco fliehen und übergeben dort den Staatsschatz:

"Damals geschah es, daß das ganze Volk seine Siedlung in Tenochtitlan aufgab. Sie traten in Tlatelolco ein, machten da Halt, um in unseren Häusern zu leben... Und sie jammern, daß man ihre Edlen aufgehängt hat und sagen: 'O Herren, o Mexikaner, o Tlatelolca! In keiner Hinsicht sind es nur (noch) unsere Staatsmagazine. In eure Hände gingen über die Staatsmagazine und das Land. Hier ist es, euer Eigentum: Die Kriegerdevisen, die auch der König bewahrte, die Schilde, die Kriegerdevisen, die Handgelenkriemen, die Bandriemen mit Quetzalfederquasten, die goldenen Ohrpflöcke, die Jadeitperlen; denn alles ist (nun) eure Habe, euer Besitz... Wohin ist es mit uns gekommen, daß wir (nun) Mexikaner, daß wir Tlatelolca sind?' Alle Redner brachen in Weinen aus" (17).

Die Tenochca beteiligen sich anschließend auch kaum noch an den Kämpfen.

"Und die ganze Zeit, während wir kämpften, erschienen die Tenochca nirgends auf einem der Wege" (18).

Sie wagen es überhaupt nicht mehr, sich zu ihrer Nationalität zu bekennen:

"Man stahl sich heimlich weg, man nannte sich nicht mehr Tenochcatl" (19).

Die Tlatelolca aber haben "den Mut, sich Tlatelolca zu nennen" (20). und sogar die Frauen Tlatelolcos kämpfen:

"Es war auch damals, daß die Frauen der Tlatelolca kämpften, sie versetzten (den Feinden) Hiebe und machten Gefangene; sie gingen bekleidet mit Kriegerdevisen, sie schürzten ihre Röcke hoch, um sie besser verfolgen zu können" (21).

Der unbeugsame Widerstand Tlatelolcos gegen die Spanier, deren Grausamkeit und Goldgier sehr anschaulich geschildert werden (22),

ist religiös begründet. Denn mit dem Staatsschatz wird auch das Huitzilopochtlibild von Mexiko nach Tlatelolco überführt (23), und der Orakelspruch des Huitzilopochtli wird als Ursache für den fortgesetzten Widerstand gegen die Conquistadoren angeführt, der unter den ausdrücklichen Schutz Huitzilopochtlis gestellt wird: "Für Tetzahuitl, ihm, dem Herrn zuliebe, kämpfte man" (24).

Huitzilopochtli erscheint bereits zu Beginn des gesamten Textes und verheißt dem wandernden Volk seine Führung:

"Da erscheint dem Tlotepetl der Gott Uitzilopochtli, den die Mexikaner göttlich verehren, am Tage vier Adler, ruft ihn und sagt zu ihm: 'O Tlotepetl! Sei nicht traurig! Sei nicht niedergedrückt! Ich weiß es schon. Ich werde dich führen und leiten'" (25).

Auch im weiteren Verlauf der Geschichte berät Huitzilopochtli die Mexica (26). Neben Huitzilopochtli erscheint auch der höchste Gott, Ipalnemoa, als oberster Lenker der Geschichte. Die Niederlage der Mexica bei Chapoltepec wird auf den Willen dieses Gottes zurückgeführt. Ipalnemoa selbst erscheint, tröstet die Mexica und fordern sie zum Opfer auf (27). Außer Huitzilopochtli und Ipalnemoa erwähnt der Text keine weiteren einheimischen Götter und geht auch nicht, wie spätere Quellen, in irgendeiner Form auf das Christentum und die heilsgeschichtliche Bedeutung der Conquista ein.

In den Anales Históricos de la Nación Mexicana findet sich ein durchweg von der altmexikanischen Religion bestimmtes, einheitliches Geschichtsbild: Huitzilopochtli und der höchste Gott Ipalnemoa haben die mexikanische Geschichte von Anfang an geleitet, auf Huitzilopochtli beruft sich auch der Widerstand gegen die Conquistadoren, der sich in Tlatelolco konzentriert.

3. RELACION DE LA GENEALOGIA UND ORIGEN DE LOS MEXICANOS

Die *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España...* (28) und der *Origen des los Mexicanos* sind zwei spanische Texte, die zwischen 1530 und 1532 von franziskanischen Mönchen verfasst wurden (29), um dem Kaiser vorgelegt zu werden. Sie geben einen knappen Abriss der mexikanischen Geschichte, der mit einer Schilderung der Lebensweise der Chichimeken beginnt, dann die Wanderungen der Stämme und die Geschichte der Stadt Mexico-Tenochtitlan an Hand von Orts- und ausführlichen Herrscherlisten beschreibt. Die Ereignisse werden dabei jeweils nach Aufenthalts- und Herrschaftsjahren datiert (s.o.S.31). Die Art der Darstellung entspricht also ganz den vergleichbaren frühen aztekischen Texten und hält sich offenbar ebenso eng an die Vorlage der *tlamilolli*. Zu Beginn des *Origen de los Mexicanos* wird betont, daß alte historische Bilderschriften (*los libros de la cuenta de los años, meses é días é de los anales*) tatsächlich vorlagen und erklärt, daß man diese bewahren und wiedergeben wolle, da sie, im Gegensatz zu allen anderen Aufzeichnungen, vor allem denjenigen astrologischen Inhalts, die zu Recht verbrannt wurden, "nicht verworfen sind, wenn sie auch immer irgend eine verdächtige Kleinigkeit enthalten" (30).

Die Darstellung des Alters und der Würde des mexikanischen Herrscherhauses ist, wie die Titel schon andeuten, das eigentliche Anliegen der beiden Texte, die sich ausdrücklich für die legitimen Ansprüche der aztekischen Adligen (*piles* vom aztekischen *pilli*) verwenden, welche zu Unrecht gedemütigt würden. Beide Texte schließen mit einem leidenschaftlichen Appell zu Gunsten der Tochter von Moteuczoma II, Doña Isabel und betonen sowohl die Tatsache, daß ihr Vater seine Treue zur kaiserlichen Majestät mit dem Leben habe bezahlen müssen und daß sie seine legitime Erbin sei, als auch die Reinheit ihrer christlichen Gesinnung (*la pureza de sus consciencias*) (31).

Beide Berichte betrachten, wie schon die Einschätzung der nicht historischen Aufzeichnungen zeigt, die mexikanische Religion als

Teufelswerk, das nun auch von den Eingeborenen als solches erkannt worden sei, und berichten daher kaum etwas darüber (32). Hingegen schildern sie mit einer gewissen Ausführlichkeit die Religion der Chichimeken und die toltekische Gottesverehrung, welche sich dadurch auszeichnet, daß sie nur einen Gott kannte und keine Opfer. Daher kann die Relación de la Genealogía feststellen, daß die christliche Verkündigung den Mexikanern letztlich gar nicht unbekannt vorkam:

"... sie riefen einen Gott an, und als wir kamen und sie uns einen Gott verkünden hörten, tönte das ihren Ohren wie von weither und sie entsannen sich dessen, was ihre Ahnen und Vorfahren gehört hatten" (33).

Auch der Orígen de los Mexicanos stellt das ursprüngliche Vorhandensein einer monotheistischen Gottesverehrung heraus, indem er von den Chichimeken berichtet:

"... Sie hatten keine Opfer, ihren Aussagen nach überhaupt keine, noch ist durch die Schriften zu ermitteln, wen sie verehrten, oder ob sie überhaupt eine Form der Anbetung kannten. Doch steht zu vermuten, daß dies der Fall war. Da sie Menschen waren, und da die natürliche Vernunft (*instinto natural*) ihnen den Gehorsam dem Herrn gegenüber und die Vereinigung von zwei Menschen in Treue zeigte, welches natürliche Dinge sind, ist um so mehr Grund vorhanden zu glauben, daß diese selbe natürliche Vernunft sie lehrte, einer anderen, übermenschlichen Gegebenheit Verehrung und Gehorsam zu erweisen. Und zur Bestätigung dieser Tatsache will ich erzählen, was ich gehört habe... Ein Alter aus der Stadt Coyohuacan..., der unter den Spaniern wohlbekannt war, eine wichtige Persönlichkeit..., sagte mir einmal in der Beichte, er habe sagen hören, seine Vorfahren, die, wie auch er, Verwandte der Chichimeken, der ersten Einwohner dieser Länder, waren, hätten nicht viele Götter, sondern einen Gott gehabt..." (34).

Hier wird ganz ausdrücklich die Religion der Chichimeken, gerade weil der Verfasser wenig über sie weiß, mit der Gotteserkenntnis, wie sie im Sinn der natürlichen Theologie auch ohne Offenbarung aus der Vernunft allein möglich ist, gleichgesetzt. Diese positive Natur der chichimekischen Religion, die fast als eine Art *praeparatio evangelica* erscheint, findet in der Darstellung dieser Texte eine sehr konkrete heilsgeschichtliche Erfüllung in der Conquista: Die Hilfe Tlaxcalas bei der Eroberung Mexikos wird hervorgehoben und gleichzeitig betont, daß die Tlaxcalteken unmittelbare Nachkommen der Chichimeken seien (35).

Es ist offensichtlich die Tendenz dieser beiden Texte, welche zur Lektüre des Kaisers bestimmt waren und sich zum Anwalt der Eingeborenen machten, diese Eingeborenen sozusagen auch theologisch aufzuwerten; das geschieht durch die Feststellung, daß die Bewohner Mexikos ursprünglich und historisch nachweisbar die natürliche Gotteserkenntnis hatten und eine gewisse Erinnerung daran auch in späterer Zeit, als sie den Verführungen des Teufels erlegen waren, bewahrten.

Dieser geschichtstheologische Entwurf, der von den Franziskanern schon sehr früh - fünf bis sieben Jahre nach ihrer Ankunft - entwickelt wurde, wird in einigen der folgenden einheimischen Geschichtsdarstellungen aufgenommen und teilweise ausgebaut, da er die Möglichkeit einer wenigstens partiellen, positiven Wertung der einheimischen Religion bietet.

4. HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS

Dieser anonyme Text entstand wohl im gleichen Jahrzehnt, d.h. nach Garibay etwa zwischen 1530 und 1540 (36), und in ähnlicher Weise wie die *Relación* und der *Origen*, mit denen die *Historia de los Mexicanos* eng verwandt ist. Sie unterscheidet sich aber in einem Punkt ganz wesentlich von den anderen beiden Werken: Die *Historia* geht ausführlich auf die aztekische Religion ein, verzichtet dabei aber völlig darauf, sie in irgend einer Weise erklären oder bewerten zu wollen. Zu Beginn des Textes heißt es, daß die mündlich und bilderschriftlich tradierte Überlieferung von der alten Zeit wiedergegeben werden soll:

" Por los caractéres y escrituras de que usan, y por relación de los viejos y de los que en tiempo de su infidelidad eran sacerdotes y papas, y por dicho de los señores y principales á quien se enseñaba la ley y criaban en los templos para que la deprendiesen, juntados ante mí traídos sus libros y figuras que según lo que demostraban eran antiguas, y muchas dellas teñidas, la mayor parte untadas con sangre humana, parece que..."(37).

Die Treue zu diesen Vorlagen ist die einzige Tendenz, die sich in dem gesamten Text nachweisen läßt. Es handelt sich um eine außerordentlich genaue Wiedergabe von frühen, noch unmittelbar aus vorspanischer Zeit stammenden historischen *tlacuilolli*, auf deren Darstellung sich der Text auch weiterhin immer wieder bezieht (38).

Der Schwerpunkt der *Historia de los Mexicanos* liegt in der Geschichte Mexico-Tenochtitlans, die zweimal dargestellt ist. Der Hauptteil verbindet Jahresannalen mit Orts- und Herrscherlisten. Er beginnt mit einem ausführlichen Schöpfungsbericht (s.u.S.117ff) der in eine Beschreibung der Wanderungen der Stämme an Hand von Ortslisten übergeht. Es folgen einige Begebenheiten der Landnahme und - in Form von Jahresannalen - die Geschichte der Stadt Mexico-Tenochtitlan bis zur Conquista, die sehr sachlich, um nicht zu sagen trocken beschrieben wird (39). Daran schließt

unmittelbar ein weiterer Geschichtsbericht an, eine Art Kurzfassung der mexikanischen Geschichte, die mit einer Darstellung der dreizehn Himmel beginnt, die während der Wanderungen passierten Orte nennt und dann eine Herrscherliste von Mexiko und Tlatelolco bringt, welche auch Ausführungen über die jeweils von den verschiedenen Königen eingeführten Gesetze enthält (40). Die *Historia de los Mexicanos* schließt mit einer kurzen Herrscherliste von Xochimilco (41). Der gesamte Text zeigt also eine ganz ähnliche Zusammensetzung wie die *Anales Históricos*, die auch aus einem ausführlichen Hauptbericht und mehreren kürzeren Darstellungen an Hand von Herrscherlisten besteht.

Die fortlaufende Geschichtsdarstellung vor allem des ersten Teiles der *Historia* ist gelegentlich durch Erläuterungen - z.B. über den Kalender - ergänzt. Diese Einschübe sind manchmal streng logisch in den Handlungsablauf eingeordnet - z.B. folgt die Erläuterung des Kalenders dem Beginn der Jahreszählung in der Schöpfung (s.u.S.122) -, manchmal jedoch auch frei assoziiert. Z.B. wird das Vorzeichen für den Untergang Chalcos, in dem der Regengott Tlaloc eine Rolle spielt, unvermittelt mitten in der Schöpfung, als von Tlaloc die Rede ist, erzählt (42).

Trotz dieser Einschübe entsprechen bei der *Historia de los Mexicanos*, wie auch schon bei der *Relación* und dem *Origen*, der gesamte Aufbau der einzelnen Berichte, die darin auftretenden Gattungen und Kompositionsprinzipien den aztekischen Texten und damit auch den piktographischen Vorlagen, allerdings mit einer Ausnahme. Während der Hauptbericht für die Zeit vor der Landnahme das aztekische System der Jahreszählung anwendet und erklärt (s. u.S. 122), beginnt er von der Gründung der Stadt Mexico-Tenochtitlan an, die Jahre fortlaufend zu zählen, sozusagen *ab urbe condita* (43). Eine derartige Zeitrechnung von einem geschichtlichen Ereignis aus ist ohne Zweifel ein neues Element in der aztekischen Geschichtsschreibung, ein Element, das später Chimalpahin

aufgenommen und seinem geschichtstheologischen Entwurf dienstbar gemacht hat (s.u.S. 108).

Insgesamt bemerkenswert an der Darstellung der Historia de los Mexicanos ist die Betonung des genealogischen Elementes. Es wird großen Wert darauf gelegt darzulegen, daß die meisten Fürsten aus dem Herrscherhaus von Mexico-Tenochtitlan stammen, und die vielfältigen Verbindungen dieses Hauses mit den herrschenden Familien anderer Orte werden herausgestellt. Möglicherweise geht diese Betonung auf den Versuch, die Ansprüche bestimmte Linien oder Einzelpersonen zu unterstützen, zurück, doch läßt sich das, im Gegensatz zu der Relación und dem Orígen aus dem Text selbst nicht weiter belegen. Die Genealogie ist auch für die Darstellung des Pantheons bestimmend. Der Schöpfungsbericht beginnt mit einer Theogonie der Schöpfungsgötter und fährt mit einem komplizierten System fort, in dem sich Schöpfung und Zeugung verbinden (s.u.S.120 ff). Durch dieses System erscheint indirekt die Vielfalt der Götter, die deutlich beschrieben wird (44), letztlich als Einheit. Jedoch ist diese Folgerung nirgends im gesamten Text auch nur angedeutet und kann also, da sie im übrigen, wie schon der nächste Abschnitt und die folgenden Kapitel (s.a.u.S.139) zeigen werden, aztekischer Anschauung durchaus entspricht, nicht als irgendwie tendenziös angesehen werden.

5. HISTORIA TOLTECA-CHICHIMECA

Die *Historia Tolteca-Chichimeca*, ein aztekischer Text, der von Bildern unterbrochen und begleitet ist (45), ist nach Garibay wohl um 1545 entstanden (46). Im Mittelpunkt der Darstellung steht die Geschichte der Chichimeca-Quauhtinchantlaca und ihrer Stadt Quauhtinchan. Besonders ausführlich ist die Epoche bis zur Gründung der Stadt mit den Wanderungen und Kämpfen der Chichimeca, Tolteca und Nonohualca geschildert. Dabei wird betont, daß diese Epoche nur die Vorgeschichte der Landnahme ist, dem eigentlichen, von den Göttern verheißenen Ziel der wandernden Stämme.

Die Orte, an denen sich die Stämme endgültig niederlassen, werden geradezu hymnisch (s.o.S. 34) mit den Attributen, mit denen sie auch bildlich dargestellt sind, beschrieben:

"Im Jahre 8 Rohr erlangten die Chichimeca Moquiuixca und Quauhtinchantlaca ihre Ansiedlung, wo der Berg geborsten ist, am Berge der alten Matte und Agave, wo das trübe Wasser fließt, am Berge des jungen Maiskolbens. [Sie erlangten] das Adler- und Jaguarhaus, ihren Schild und ihre Waffen, die Ansiedlung der Kinder der Chichimeca in der roten Felshöhle, am Orte des Ruhmes und der Auszeichnung, im Angesicht der Herrschaft. Hier ist ihre Ansiedlung, die sie erlangten, dargestellt" (47).

Landbesitz und Flurgrenzen spielen eine große Rolle; sobald ein Volk sich niedergelassen hat, werden die Gemarkungen genauestens aufgezählt (48). Besonderen Wert legt der Text auf die Gültigkeit dieser Grenzen auch nach der Conquista (49), welche als historisches Ereignis allerdings nur knapp in einem Satz erwähnt wird (50). Die wenigen annalistischen Notizen aus frühkolonialer Zeit beziehen sich fast ausschließlich auf Angelegenheiten des Landbesitzes und der Grenzziehung und enden bezeichnenderweise mit dem Hinweis darauf, daß man sich nach verschiedenartigen Bemühungen um die Grenzbestimmung unter dem Vizekönig Mendoza der alten Grenzen Quauhtinchans wieder erinnerte (51).

Die ausführliche Darstellung der Landnahme verfolgt also den Zweck, Landansprüche zu legitimieren. Die Landnahme selbst wird jedoch nicht nur als politisch-kriegerischer Akt geschildert, sondern in erster Linie als religiöses Ereignis. Ausdrücklich wird betont, daß die Chichimeca ihre Ansiedlung nicht aus eigener Kraft erlangten:

"Sie gaben den anderen gutes Beispiel, indem sie ihre Siedlung und Herrschaft nur errichteten und bewahrten mit Hilfe dessen 'durch den alles lebt' (Ipalnemovani), des Herrn der Erde" (52).

Die Hilfe der Götter bei der Landnahme wird in der "Historia Tolteca-Chichimeca" besonders eingehend dargestellt; ausführlich werden immer wieder die Reden der Götter und die Gebete der Menschen zitiert. So betet der Priester der Nonohualca zu Beginn der Wanderung:

"'Unser Herr, wird vielleicht schon dort dein Herz Hilfe spenden, und wirst du uns deine (uns zugedachte) Ansiedlung geben, der du unser Schöpfer und Gestalter bist, der du uns zu unseren Wünschen verhilfst, (da) wir deine Diener und Geschöpfe sind?'... Als bald antwortete ihm der, 'durch den alles lebt', und sprach: 'Dort wird dein Wohnsitz sein. Gehe hin und geleite die Nonohualca! Mögen sie nicht in Ängsten sein! Sie werden nun alle von hier fortziehen!' (53).

Die Weisung der Götter dient als Rechtfertigung und Begründung für die Taten der Menschen. So sprechen die Tolteca, als sie die in Chicomoxtoc zurückgebliebenen Chichimeca abholen, damit sie beim Kampf gegen die ansässigen Völker helfen:

"Unser Vater, unser Herr, Chichimecatl! Arbeite angestrengt! Nicht wir wollten dich. Es suchte dich Dein Schöpfer und Gestalter. Nicht wir wollten es. Für dich erlangt er weiße Kreide und Federn, Speer, Schild und Pfeil, weil du deinem Schöpfer und Gestalter helfen sollst" (54).

Verschiedene Götter leiten die einzelnen Stämme: Die Nonohualca werden von Ipalnemoa geführt, die Tolteca-Chichimeca zunächst von Quetzalcoat1, dann, als die in Chicomoztoc zurückgebliebenen Chichimeken abgeholt werden, von Tezcatlipoca-Tlanextilia (s.u.S. 124). Aber nur ein einziges Mal antwortet ein Gott auf eine Anrufung, die seinen Namen ausdrücklich nennt (55). In allen anderen Fällen antworten die Götter sozusagen abwechselnd auf Anreden ganz allgemeiner Art, die verschiedene Apellativa enthalten, zu denen die Bezeichnung Ipalnemoa "der, durch den alles lebt" gehören kann, aber nicht muß. Dies bedeutet nicht nur, daß "die Stammesgottheit für die Nonohualca wie für die Tolteken und Chichimeken... dieselbe Bezeichnungen hat" (56), sondern beruht auf der Vorstellung, daß die Geschichte der Tolteca-Chichimeca durch das Zusammenwirken der Götter gelenkt wird. Der historische Prozeß, der zu dieser Vorstellung geführt hat (57), interessiert im vorliegenden Zusammenhang weniger als die Tatsache, daß sich in den Historia Tolteca-Chichimeca eine Theologie darstellt, nach der verschiedene Götter zur Gestaltung der Geschichte zusammenwirken und in engster Verbindung zum höchsten Gott, Ipalnemoa stehen, ohne daß die geringste Beziehung zum Christentum erkennbar wäre, das im ganzen Text überhaupt nicht erwähnt wird.

6. DIE GESCHICHTE DER KÖNIGREICHE VON MEXIKO UND COLHUACAN

Die *Historia de los Reynos de Mexico y Colhuacan* stammt aus dem Umkreis des Sahagúnschen Wirkens: Garibay nimmt an, daß sie zwischen 1560 und 1570 von den aus Quauhtitlan stammenden indianischen Mitarbeitern Sahagúns, Pedro de S. Buenaventura und Alonso Vejerano, in Quauhtitlan verfaßt wurde (58). Auch dieses Werk besteht aus zwei Hauptteilen und enthält außerdem noch verschiedene Herrscher- und Tributlisten (59). Der eigentlichen "Geschichte der Königreiche" folgt die sogenannte *Leyenda de los Soles*. Dieser Text gibt eine ausführliche Darstellung der Schöpfung (s.u.S.118), der weiteren Schicksale Quetzalcoatl und Mixcoatl-Camaxtlis sowie des Untergangs von Tollan. Es folgt ein kurzer Abriss der Geschichte der Mexica, die mit einer Herrscherliste Mexico-Tenochtitlans endet (s. u.S. 119).

Die Geschichte Tollans und die Gestalten von Mixcoatl-Camaxtli und Quetzalcoatl spielen auch in dem Hauptteil eine wichtige Rolle. Die Darstellung der Geschichte der Königreiche ist ungewöhnlich breit angelegt: Die fortlaufenden Jahresannalen, in denen jedes einzelne Jahr genannt wird, geben die Geschichte der Orte Quauhtitlan, Chalco, Colhuacan, Cuitlahuac, Mexico-Tenochtitlan, Tezcoco und Tollan ausführlich wieder und berücksichtigen daneben noch weitere Lokaltraditionen (60). Ein wesentlicher Schwerpunkt ist die Geschichte der Vaterstadt der beiden Chronisten, Quauhtitlan.

Das ehrwürdige Alter dieser Stadt wird betont und auch die Tatsache, daß ihr Königtum älter als das von Tollan ist: Quauhtitlan hat schon den zweiten Herrscher, als in Tollan gerade der erste König eingesetzt wird (61).

Auch in religiöser Hinsicht stehen Quauhtitlan und Tollan mit den Gestalten des Chichimeken-Gottes Mixcoatl und Quetzalcoatl im Mittelpunkt der Darstellung. Andere Götter werden - mit einer Ausnahme: die Gottheit von Xaltocan erscheint ihrem Volke (62) -

nur erwähnt, wenn sie mit Mixcóatl oder Quetzalcoatl in Verbindung treten. Die Göttin Itzpapalotl wird von Mixcoatl besiegt, ihre Asche wird zu seinem Wanderbündel (63). Tezcatlipoca tritt als Widersacher Quetzalcoatl's auf, der Tollan zu Grunde richtet und nur "seine Freunde" aus dem Debakel rettet (64). Es ist auffallend, daß Huitzilopochtli außer in der Rede der sogenannten Tzompanfürsten (s.u.S. 76) im ganzen Text überhaupt nicht vorkommt, obwohl die Ereignisse der mexikanischen Geschichte, an denen dieser Gott nach dem Zeugnis anderer Quellen entscheidenden Anteil hatte, z.B. die Wanderung der Mexica und der Tepaneken-Krieg, durchaus geschildert werden (65).

Quetzalcoatl wird nur einmal als Gott bezeichnet (66). Er tritt in erster Linie als menschlicher Fürst und als Exponent der toltekischen Religion auf, der zum "Innern des Himmels" betet und die Menschenopfer ablehnt (67). Die Darstellung hebt überhaupt hervor, daß die Menschenopfer erst nach dem Sturz Tollans eingeführt wurden (68). Ebenso wird geschildert, daß auch die Chichimeken von Quauhtitlan ursprünglich keine Opfer kannten, sondern ihren Gott Mixcoatl in einem sehr einfachen Kult ohne Tempel verehrten (69). Das Menschenopfer in seinen verschiedenen Formen sowie den "ganzen Götterkult" und "die vielen Gottheiten" übernehmen die Chichimeken erst von den Colhua. Die Chichimeken weigern sich sogar zunächst, die neuen Riten einzuführen, und werden deshalb von den Colhua in Mexiko verklagt, woraufhin einige namentlich aufgezählte Chichimeken in Mexiko getötet werden und ihr Land eingezogen wird (70).

Die toltekische Religion und auch die Verehrung des Mixcoatl wird also in einem gewissen Gegensatz zur mexikanischen Religion mit ihren vielen Göttern dargestellt. Dieser Gegensatz scheint nicht ohne Beziehung zur christlichen Zeit hin so scharf akzentuiert zu sein. Die Rede des sogenannten Tzompanfürsten an Moteuczoma II., in der er sich auf eine ursprüngliche, monotheistische Frömmigkeit bezieht, verdeutlicht diese theologische Tendenz. Moteuczoma schlägt dem Tzompanfürsten vor, den Tempel des Huitzilopochtli ganz aus Gold zu bauen, mit Jade

und Quetzalfedern inkrustiert, um damit den Tribut der Küstenländer sinnvoll zu verwerten. Der Tzompan-Fürst aber antwortet:

"O unser Fürst, o König! Nein! Geruhe es zu vernehmen!: Damit wirst du beschleunigen den Untergang deines Reiches. Zudem wirst du dich versündigen an dem Über uns im Himmel, (den) wir zu sehen gekommen sind. Behalt' es für dich,.... geruhe zu vernehmen!: Mit nichten wird er (Huitzilopochtli) unser Gott sein. Denn noch ist vorhanden der Herr der Habe, der Herr des Tributs... der Herr des Erschaffenen. Der kommt, der schickt sich an, (sein Reich) zu verlassen.' Nachdem Motecuzoma das gehört hatte, war er sehr zornig; er sprach zum Tzompan-Fürsten: 'Geh! Erwarte meinen Befehl!' - Auf diese Weise fanden den Tod der Tzompanfürst (und) alle seine Söhne" (71).

Diese Ablehnung der mexikanischen Religion im allgemeinen und der Huitzilopochtli-Verehrung im besonderen und der Hinweis auf die bevorstehende Conquista, der sich in dieser Form in keiner anderen Quelle findet (72), ist indirekt mit Mixcoatl und der alten Chichimeken-Religion verbunden. Denn der Tzompan-Fürst ist, wie die unmittelbar auf dieses Gespräch folgende Herrscherliste, die bis zur Schöpfung zurückgeht, berichtet, ein Nachkomme jener Fürsten von Cuitlahuac, die von dem Gott der Chichimeken, Mixcoatl, erschaffen wurden (73). Bezeichnenderweise schließt die Geschichte der Königreiche praktisch mit dieser Erzählung, auf die nur noch zwei Notizen zu den Jahren 1517 und 1518 folgen (74), ohne die Conquista erreicht zu haben.

Der theologische Ansatz, den Unterschied zwischen der chichimekischen und der mexikanischen Religion zu betonen und die chichimekische Religion in eine gewisse Verbindung zum Christentum zu bringen, findet sich, wie schon gesagt (s.o.S.66), erstmalig in der Relación de la Genealogía und dem Origen de los Mexicanos, die 1530 und 1532, also vor der "Geschichte der Königreiche", verfaßt wurden. Die von Lehmann herausgestell-

te inhaltliche Verwandtschaft dieser beiden Texte zu dem Vorliegenden (75) erweist sich also auch theologisch.

Die "Geschichte der Königreiche" übernimmt, wenn auch mit anderen Mitteln und wesentlich detaillierteren Angaben über die Religion der Chichimeken, einen apologetischen Topos der franziskanischen Theologie. Damit ist dieser Text in der chronologischen Folge der erste einheimische Geschichtsbericht, welcher, wenn auch erst ansatzweise, die religiöse Haltung des *altepetl*, der im Mittelpunkt der Darstellung steht, und seine theologischen Differenzen zu Mexiko in eine Beziehung zum Christentum setzt. Ein direkter Einfluß dieser Verbindung auf die Darstellung der alten Religion im Sinne einer möglichen Umformung ist jedoch nicht ersichtlich.

7. CODEX AUBIN 1576

Der *Codex Aubin* stammt aus dem Jahre 1576 und behandelt die Geschichte Mexikos von Beginn der Wanderungen der Mexica bis zum Jahre 1596. Ein kurzer Anhang von anderer Hand führt noch weiter bis zum Jahre 1606 (76).

Der knappe aztekische Text der Jahresannalen ist von einer entsprechenden piktographischen Darstellung begleitet und nur zur Schilderung des Aufbruchs aus Aztlan, des Kampfes mit den Tepaneken und der Conquista von längeren dialogisch-deskriptiven Teilen unterbrochen. Die Darstellung legt großen Wert auf das Herrschertum; am Schluß des Textes erscheint die im Text der Jahresannalen (s.o.S. 32) enthaltene Herrscherliste noch einmal für sich, sozusagen als Aufriß des gesamten Textes (77). Die Herrscherlisten werden auch für die frühkoloniale Zeit weitergeführt, und zwar nicht nur wie etwa bei Chimalpahin in der siebten Relation für die letzten Herrscher aztekischer Abstammung, sondern auch für die spanischen Würdenträger, für Vizekönige, Statthalter, Alkalden und Bischöfe (78).

Die Kämpfe, die während der Conquista in Mexiko stattfanden, sind recht eingehend geschildert, vor allem der Überfall der Spanier während des Festes *toxoatl* (79), das kurz beschrieben ist. Die Verehrung des Huitzilopochtli spielt im ganzen Text eine bestimmende Rolle. Ausführlich wird geschildert, wie Huitzilopochtli die Mexica aus Aztlan-Colhuacan herausführt (80) und schließlich in Mexico-Tenochtitlan von Tlaloc mit folgenden Worten willkommegeheißen wird:

"Angekommen ist mein Sohn Huitzilopochtli. Hier wird sein Haus sein, dort wird er dienen, damit wir zusammen auf Erden leben werden"(81).

Auch die Tatsache, daß Huitzilopochtli das Menschenopfer einführt, wird erwähnt und das Opfer selbst an anderer Stelle kurz dargestellt (82).

Die Theologie des Huitzilopochtli ist ohne jede erkennbare tendenziöse Absicht dargestellt. Weder ist die Grausamkeit und Teufelei der alten Religion in irgend einer Weise betont, noch sind dem Christentum verwandte Elemente herausgestellt. Das ist besonders bemerkenswert, weil die Conquista auch als religiöser Vorgang dargestellt ist, der von Anfang an auf die Missionierung der Heiden ausgerichtet war. Die Annalen berichten, daß der Papst "auf Geheiß unseres Herrn" die Ritter zur Conquista auffordert, um die Ankunft der 12 *Frayles* vorzubereiten (83).

In den Annalen der ersten Zeit unter spanischer Herrschaft sind Nachrichten aus dem kirchlichen Bereich sehr häufig. Doch werden auch Ereignisse vermerkt, denen nach den Maßstäben der aztekischen Religion besondere Bedeutung zukommt, nämlich alle Ereignisse, die als *tetsahuitl* ("Vorzeichen", s.u. S. 189) gedeutet werden können, wie z.B. astronomische Erscheinungen, aber auch die Tatsache, daß ein Adler sich auf dem Dach einer Kirche niederließ (84), ein Vorgang, der eine Theophanie ankündigen kann (s.u.S.185). Der Gegensatz zwischen dem Christentum und der alten Religion scheint sich im Codex Aubin nicht auf die Darstellung des Heidentums im Sinne einer Umdeutung oder Bewertung aus christlicher Sicht, sondern vielmehr auf das Verständnis des Christentums auszuwirken, in dem weiterhin alte Vorstellungen und Mächte wirksam bleiben.

8. MUÑOZ CAMARGO: "HISTORIA DE TLAXCALA"

Diego de Muñoz Camargo, der Sohn eines Conquistadoren und einer tlaxcaltekischen Adligen, war in der Zeit zwischen 1581 und 1613 mehrfach Gouverneur von Tlaxcala (85). Seine *Historia de Tlaxcala* wurde 1576 begonnen und nach Carrera Stampa zwischen 1590 und 1595, unter der Herrschaft des Vizekönigs Luis de Velasco II, vollendet. Wahrscheinlich handelte es sich um eine Auftragsarbeit, dazu bestimmt, Philipp II., an den das Originalmanuskript gesandt wurde, der tlaxcaltekischen Bevölkerung und der Person des Camargo gegenüber günstig zu stimmen und ihn zu veranlassen, Steuererleichterungen zu gewähren und eine einheimische Verwaltung zu gestatten (86). Der Text ist auf spanisch abgefaßt und spiegelt kaum noch etwas von den für die aztekische Darstellung der Geschichte typischen Zügen.

Der rote Faden in Camargos Darstellung der Geschichte Tlaxcalas ist der Gegensatz zwischen Tlaxcala und Mexiko. Ausführlich wird geschildert, wie es Tlaxcala stets von Neuem gelingt, die Mexikaner zurückzuschlagen und unbesiegt zu bleiben (87). Mexiko dagegen wird durchgehend als hochmütig und unersättlich in seinen Machtansprüchen dargestellt (88):

"Verhaßt und entsetzlich war ihnen der Name der Mexikaner, ebenso wie diesen der Name der Tlaxcalteken" (89).

Camargo betont den radikalen Ernst dieser Feindschaft und bekennt, er könne nicht an die Institution eines rein formellen Krieges, womit er wohl den Blumenkrieg meint, glauben (90). Diese Feindschaft ist jedoch nicht mit einem religiösen Gegensatz verbunden. Überraschenderweise geht Camargo auf die Religion Mexikos überhaupt nicht ein.

Aus der politischen Gegnerschaft zwischen Mexiko und Tlaxcala ergibt sich als logische Folge die Haltung Tlaxcalas während der Conquista. Die aufrichtige Freundschaft und tapfere Waffenbrüderschaft der Tlaxcalteken mit den Spaniern zu beschreiben, ist wohl eines der Hauptanliegen Camargos (91). Ausführ-

lich berichtet er die Kampfhandlungen während der Conquista und die Reden des Cortés an die Tlaxcalteken, in denen er ihnen unter anderem einen Teil der Kriegsbeute verspricht (92).

Immer wieder, auch in den mehr ethnographischen Teilen des Werkes, hebt er die Waffengewandtheit der Tlaxcalteken und der mexikanischen Völker im allgemeinen hervor, die derjenigen der Conquistadoren letztlich ebenbürtig ist:

"Obwohl sie Barbaren waren, erhielten sie sich auf ihre Weise mächtig und gewaltig durch militärische Disziplin, welche die universale Weltmonarchie erhielt und noch erhält" (93).

Camargo ist bemüht, auch in religiöser Hinsicht den Standpunkt der Conquistadoren einzunehmen. Er bezeichnet die Conquista als ein heilsgeschichtliches Ereignis, welches das mexikanische Land, ein besonderes Meisterwerk des Schöpfers, "dem wahren Gott und seiner militanten Kirche" zurückgegeben hat:

"Wer empfindet nicht höchste Freude über so berühmte Wunder, so ruhmreiche Taten, welche nach so vielen Jahrtausenden unserem Herren dazu gedient haben, so viele, so unzählige Menschen und Völker zur Kenntnis seines heiligen Glaubens zu führen?" (94).

Die Vorzeichen, welche der Conquista vorausgingen (s.u.S. 229ff), sind in der Interpretation Camargos nicht, wie in allen anderen mexikanischen Geschichtswerken (s.u.S. 228ff), die Vorboten des Unterganges, sondern vielmehr positive, heilsgeschichtliche Ankündigungen:

"Da der Teufel, der Feind des Menschengeschlechtes, so machtvoll unter diesen Menschen lebte, täuschte er sie fortwährend, und niemals leitete er sie auf rechtem Wege... Doch da unser höchster Gott schon Mitleid und Erbarmen mit so vielen Völkern hatte, begann er in seiner unermeßlichen Güte, Boten und Vorzeichen vom Himmel zu senden, welche großen Schrecken in dieser neuen Welt verbreiteten...." (95).

Als Träger dieses heilsgeschichtlichen Ereignisses erscheint Cortés, auf dessen religiöse Mission Camargo ausführlich eingeht. Er lobt die Frömmigkeit, ja Demut des Cortés (96) und betont in ähnlicher Weise wie Díaz del Castillo (97), daß die eigentliche Absicht des Cortés die Ausbreitung des wahren Glaubens war und nicht die Eroberung. In einer der Reden des Cortés an die Tlaxcalteken, die Camargo anführt, heißt es:

"Und so, meine Freunde, will ich diesen Krieg mit eurem Rat beginnen und diesen Feldzug mit der größtmöglichen Mäßigung unternehmen. Gott möge mich erleuchten, um so viele Tote zu rechtfertigen. Denn ich komme nicht, um die Leute zu erschlagen noch um Feinde zu schaffen, sondern um (mir) Freunde zu schaffen, und ihnen ein neues Gesetz und einen neuen Glauben zu geben im Auftrag jenes großen Herrn und Kaisers, welcher mich gesandt hat" (98).

Das Bestreben, sich den christlichen Standpunkt der Conquistadoren zu eigen zu machen, führt Camargo zu einer ambivalenten, in gewisser Weise widersprüchlichen Bewertung der alten Religion. Einerseits versucht er, die Religion seiner Vorfahren und das Menschenopfer aus einer euhemeristischen Theorie als Teufelswerk zu erklären:

"Persönlichkeiten von hohem Wert begannen, den wichtigen Männern, die starben, Statuen zu setzen. Da sie denkwürdige Ereignisse und Taten zum Besten des Staates hinterließen, setzten sie ihnen Statuen zur Erinnerung an ihre guten und berühmten Taten; später verehrten sie sie als Götter; und auf diese Weise gewann der Teufel Kraft, sich tiefer zwischen diese Leute einzunisten, die einfach und von wenig Talent sind".

"Und durch die Leidenschaften, welche sie untereinander hatten, begannen sie ihr eigenes Fleisch zu essen, um sich an ihren Feinden zu rächen, und wütend fuhren sie damit fort, bis es Sitte wurde, sich gegenseitig aufzuessen wie die Teufel" (99).

Im Sinne dieses Erklärungsversuches für das Heidentum beurteilt Camargo auch den Gott Mixcoatl-Camaxtli als vergöttlichten Heros (s.u.S. 203), der zum Werkzeug des Teufels wurde. Camargo schildert mit einiger Ausführlichkeit das Wirken dieses Gottes, der sein Volk während der Wanderung lenkte, erklärt seinen Einfluß auf die Geschichte Tlaxcalas aber als Teufelswerk: Camaxtli konnte "kein anderer sein, als der Teufel selbst, denn er sprach mit ihnen und enthüllte ihnen, was geschehen sollte, und welche Gegenden sie zu bevölkern und zu besetzen hätten" (100).

Die euhemeristische Theorie, aus der die Verehrung Camaxtlis erklärt wird, erscheint bei Camargo als ein Teil der Selbstdarstellung der alten Religion. Er läßt die tlaxcaltekischen Fürsten selbst diese Theorie in einer eindrucksvollen Rede vortragen, mit der sie Cortés bitten, ihre alte Religion behalten zu dürfen. In dieser Ansprache, welche den Reden der mexikanischen Fürsten in den *Colloquios y doctrina christiana* durchaus ebenbürtig ist, erklärt die euhemeristische Theorie jedoch nicht, wie in dem oben angeführten Passus, das Wirken des Teufels, sondern wird im Gegenteil zu einer Rechtfertigung der alten Religion, die sie auch neben dem Christentum bestehen lassen könnte:

"Diese Bündel und Statuen, denen wir dienen und die wir verehren, sind Bilder, Ebenbilder und Darstellungen der Götter, welche auf Erden Menschen waren und wegen ihrer heldenhaften und berühmten Taten dorthin emporstiegen, wo sie in ewiger Seligkeit leben, wie jetzt (auch) ihr, die ihr wie Götter seid. Sie ließen hier unter uns ihre Statuen zurück und ließen sich an ihren Aufenthaltsorten der Freude nieder, wo sie selig leben. Und von dort aus senden sie uns durch ihre göttlichen Gnadenwirkungen, durch ihre Kraft und ihre große Macht alles Notwendige, da sie sehen, daß ihre Bündel und Statuen von den Leuten verehrt werden. Und so wissen wir nicht, Capitán, aus welchem Grunde du gegen sie eingenommen bist, da du uns sagst und einschärfst, daß es nur einen Gott gibt, der Schöpfer Himmels und der Erden ist..." (101).

Diese Erklärung soll doch wohl andeuten, daß die Vorwürfe der Conquistadoren gegen die heidnische Religion gar nicht zutreffen: Es werden keine falschen Götter verehrt - impliziert der Text - , sondern hilfreiche Verstorbene, Heilige sozusagen, worin kein Widerspruch gegen die christliche Religion gesehen zu werden braucht.

Dies ist nicht der einzige Versuch Camargos, die alte Religion aus christlicher Sicht positiv zu werten. Er bemüht sich, die christlichen Elemente in ihr herauszustellen; bemerkt z.B.:

"Ebenso ahnten sie verschwommen, daß es Engel gebe, welche in dem Himmel wohnen, und hielten sie für Götter der Luft" (102).

Deutlich zeigt sich diese Tendenz in seinem Versuch, die Verehrung des höchsten Gottes Tloque Navaque als monotheistischen Glauben im Sinne einer natürlichen Theologie zu erklären und mit scholastischen Begriffen zu beschreiben:

"Bevor wir fortfahren, ist es angebracht, daß wir von der Kenntnis handeln, die sie von einem einzigen Gotte und einem Grunde (*causa*) hatten, was bedeutet, daß er Substanz und Prinzip aller Dinge war. Da alle Götter, die sie anbeteten, Götter der Quellen, Flüsse, Felder und andere falsche Götter waren, und sie jedem Ding seinen Gott zuschrieben, schlossen sie damit, zu sagen, 'oh Gott, in dem alle Dinge enthalten sind', was bedeutet Teotl Tloquenavaque..., jene Person, in der alle Dinge enthalten sind, jene Ursache aller bedingten Erscheinungen, welche nur ein Wesen (*esencia*) hat" (103).

Die Einstellung Camargos gegenüber der alten Religion ist also nicht, wie Carrera Stampa annimmt (104), durchweg negativ. In ihrer Bewertung vereinen sich vielmehr drei Gesichtspunkte: Die alte Religion wird erstens als Teufelswerk bewertet; sie wird zweitens als ein natürlicher Irrtum des Menschen erklärt, der ohne das Korrektiv der Offenbarung dazu gelangt, Menschen

und Naturmächte zu vergöttlichen; sie wird aber drittens in einer positiven Wendung dieses Gedankens als die Gotteserkenntnis beschrieben, welche im Sinne einer natürlichen Theologie ohne und vor der Offenbarung möglich ist.

Camargo übernimmt im Positiven wie im Negativen christliche Kriterien zur Darstellung, Bewertung und Erklärung der alten Religion. Er ist derjenige der einheimischen Historiographen, der sich, auch in der Art der Darstellung, am weitesten von der aztekischen Anschauungsweise entfernt und bemüht ist, die Geschichte seiner Heimat vom spanisch-christlichen Standpunkt aus zu betrachten. Im Rahmen eines christlichen Geschichtsbildes erhält die Geschichte Tlaxcalas und dessen Feindschaft gegen Mexiko eine heilsgeschichtliche Bedeutung, die sich während der Conquista erfüllt. Camargo bezeichnet die Hilfe der Tlaxcalteken bei der Eroberung Mexikos als einen Vorgang, "den man eher als ein Werk von Gott, unserem Herrn, als (ein Werk) von sterblichen Menschen" erklären müsse (105).

9. DAS GESCHICHTSWERK DES TEZOMOC

Von Fernando de Alvarado Tezozomoc, der in direkter Linie aus dem mexikanischen Königsgeschlecht stammte (106), sind zwei größere Werke historischen Inhalts überliefert: die aztekisch geschriebene *Crónica Mexicayotl* und die spanisch abgefaßte *Crónica Mexicana*. Daneben ist noch ein nur in italienischer Sprache erhaltenes Fragment, eine kurze Darstellung der mexikanischen Frühgeschichte, dem Tezozomoc zugeschrieben worden.

Der Text dieses Fragmentes geht wohl auf ein aztekisches Original zurück, das von Sigüenza y Góngora ins Spanische, 1828 in Mexiko weiter ins Französische und 1842 von A. Ceri ins Italienische Übertragen wurde. Dabei wurde der religiöse Gehalt so stark im Sinne einer aufklärerischen Religionsinterpretation verändert, daß er zur Erfassung des Geschichtsbildes Tezozomocs nicht mehr herangezogen werden kann. Die Führung, welche die wandernden Stämme durch ihren Gott erfahren, wird z.B. folgendermaßen dargestellt:

"Es heißt, es sei ihr Gott gewesen, der ihnen befahl, wegzuziehen, was überaus natürlich ist: Um einem barbarischen Volke große Entscheidungen einzuprägen, muß immer das Orakel sprechen; so ist die Geschichte fast aller Völker zu allen Zeiten" (107).

Die *Crónica Mexicana* entstand wohl um 1598, der erste Teil der *Crónica Mexicayotl* um 1609. Die Vollendung des zweiten Teils liegt wesentlich später, nach Garibay um 1660, und es ist fraglich, ob dieser Teil ein Werk des Tezozomoc ist, das von Chimalpahin abgeschrieben und kommentiert wurde, oder ob es ganz von Chimalpahin verfaßt ist (108).

Dieser zweite Teil behandelt die Geschichte Mexikos unter dynastischen Gesichtspunkten. In Form von Jahresannalen ist der Stammbaum der mexikanischen Fürsten dargestellt: Für jedes Jahr werden die entsprechenden Geburten, Heiraten, Thronbesteigungen und Todesfälle vermerkt. Durch die häufigen Verbindungen

mit den Dynastien anderer Orte ergeben sich daraus auch die nicht immer vollständigen Herrscherlisten der Orte Azcapotzalco, Itztapalapan, Tlacopan, Tlatelolco und Tollan. Die Darstellung der Deszendenz der mexikanischen Fürsten reicht bis zum Jahre 1578 und berücksichtigt auch ausführlich die Verbindungen der einheimischen Dynastien mit den Conquistadoren. Diese genealogischen Angaben ergeben jedoch keine Gesichtspunkte zum Geschichtsbild des Textes; die Frage der Verfasserschaft ist also für den vorliegenden Zusammenhang nicht relevant.

Zu Beginn des ersten Teiles der *Crónica Mexicayotl* stellt Tezozomoc die Geschichte des mexikanischen Volkes in den Zusammenhang der allgemeinen Geschichte aller Völker, welche ganz generell durch den Willen des christlichen Gottes, *Dios Jesu Christo*, geschah. Tezozomoc führt dann weiter aus, daß die Mexica den *Tetzahuitl* Huitzilopochtli zum Ratgeber hatten, durch den viele Seelen zu Grunde gingen, und daß aus diesem Grunde Gott auf Hilfe sann und zur rechten Zeit die Spanier ankommen ließ, um das wahre Licht des christlichen Glaubens zu verbreiten (109). Diese Einleitung hat aber keinen weiteren Einfluß auf die Darstellung, welche nicht, wie etwa bei Camargo, versucht, die mexikanische Geschichte in ein heilsgeschichtliches System einzuordnen. Nur die gelegentlichen Bezeichnungen des Huitzilopochtli als *tlapic teotl*, "falscher Gott", oder der Hinweis darauf, daß die Priester nur "so taten, als ob sie mit Huitzilopochtli sprachen" (110), stellen Konzessionen an das Christentum dar. Tezozomoc betont, er wolle von der Zeit, welche die Mexica unter der Herrschaft des "Teufels" verbrachten, erzählen und geht dann nicht weiter auf das Christentum oder irgendwelche christlichen Gesichtspunkte ein, sondern schildert besonders ausführlich das Wirken Huitzilopochtli's, welcher die Geschichte der Mexica auf der Wanderung lenkt und sein Volk zu einer universalen Mission ruft (111).

In dem großen Werk der *Crónica Mexicana*, die auf die Vorlage der sogenannten *Crónica X* zurückgeht (112), fehlt überhaupt jeder systematische Bezug auf das Christentum, das nur gelegentlich

und beiläufig erwähnt wird (113). Die Conquista ist auch ansatzweise nicht als Ereignis der christlichen Heilsgeschichte aufgefaßt, sondern als Ende der mexikanischen Geschichte dargestellt, das im religiösen Geschichtsbild Altmexikos vorhergesehen war. Tezozomoc erwähnt nicht nur die Verheißungen einer Wiederkehr Quetzalcoatl's (s.u.S.152), sondern berichtet auch, daß Huitzilopochtli selbst zu Beginn der mexikanischen Geschichte schon deren Ende prophezeit. Beide Vorhersagen gehören zusammen; in der von Tezozomoc überlieferten Inthronisationsformel heißt es, daß Huitzilopochtli im Namen des Quetzalcoatl kam und daß der jeweilige Herrscher den Thron im Namen Huitzilopochtli's bis zur Wiederkehr Quetzalcoatl's verwalte (s.u.S.156).

Quetzalcoatl wird in der *Crónica Mexicana* vorwiegend als Gott bezeichnet und geschildert: Er ist der Gott eines der wandernden Stämme (114); auch die Mexica errichten, als sie unter der Führung Huitzilopochtli's in Chapultepec angekommen sind, "eine kleine Kapelle, ganz aus Schilf und Rohr" für ihn (115). Später entsteht dort ein größerer Quetzalcoatl-Tempel, mit einer Statue aus Holz, welche "mit der Zeit verging, so daß jetzt keine Spur mehr von ihr erhalten ist. Jedoch wird sie erneuert werden, denn es ist der Gott, auf den wir alle hoffen, der über das Himmelsmeer floh" (116).

In der *Crónica Mexicana* werden viele der Götter des aztekischen Pantheons genannt, doch wird ihre Abhängigkeit von Huitzilopochtli stark betont (117). Z.B. vergleicht Tezozomoc die Bilder der Götter, die um den Altar des Huitzilopochtli herum aufgestellt sind, mit den Bildern christlicher Heiliger:

"Zu den Seiten des großen Diablo Huitzilopochtli stellten sie andere Dämonen in der Art von Heiligen auf., alles dem Huitzilopochtli untergeordnete Dämonen..., deren aller Oberhirt er war..." (118).

Wie schon in der *Crónica Mexicana* steht auch in der *Crónica Mexicana* die Theologie des Huitzilopochtli im Mittelpunkt der

Darstellung. Doch schildert die *Crónica Mexicana* nicht nur das Wirken Huitzilopochtli während der Wanderung der Azteken, sondern auch den Einfluß dieses Gottes auf die weitere Geschichte der Stadt Mexiko. Tezozomoc betont, daß Huitzilopochtli die Unterwerfung der Nachbarvölker und die Erhebung Mexikos zum Herrn der ganzen Welt fordert (119), stellt also einen gewissen missionarischen Zug der Huitzilopochtli-Verehrung heraus. Die neu eroberten Völker werden als Adoptivsöhne Huitzilopochtli angerechnet (120); sie werden immer wieder eingeladen, an Festen zu Ehren von Huitzilopochtli teilzunehmen, um ihn kennenzulernen (121); ein Aufstand gegen die mexikanische Herrschaft wird als Beleidigung des Gottes bezeichnet (122). In diesem Zusammenhang würdigt Tezozomoc ausführlich die Verdienste Tlacaelels um den Huitzilopochtli-Kult und die Ausbreitung der mexikanischen Macht (s.u.S. 150). Auch die Tatsache, daß oft berichtet wird, wie die Tempel der unterworfenen Völker angezündet werden, entspricht dieser missionarischen Tendenz (123).

Selbst Nezahualcoyotl, der von Ixtlilxochitl und einigen neueren Autoren als Reformator und Vertreter einer vergeistigten, monotheistisch orientierten, die Opfer ablehnenden Richtung herausgestellt wird (s.u.S.198), wird bei Tezozomoc zu einem Anhänger Huitzilopochtli. In der *Crónica Mexicana* verlangt Moteuczoma von ihm, er solle den Tempel "seines Gottes" anzünden, und Nezahualcoyotl fügt sich dem, als die Mexikaner beginnen, in Tezcoco einzumarschieren (124). Anschließend legt er sogar ein Bekenntnis ab, in dem er Huitzilopochtli als seine Mutter und seinen Vater bezeichnet und ihm zu dienen verspricht (125). Nach Tezozomoc ist es auch Nezahualcoyotl, welcher den Vorschlag, einen großen Tempel für Huitzilopochtli zu bauen, als erster aufnimmt und bei dieser Gelegenheit den Gott preist, "welcher uns durch seine Gunst und seinen Schutz beschirmt" (126).

Huitzilopochtli erscheint als oberster und letztlich einziger Gott der Mexikaner, dessen Verehrung fast monotheistische Züge trägt. Bei der Schilderung der Frömmigkeit der Mexikaner zeigt sich ein kleiner, aber bezeichnender Unterschied zur Darstellung

Duráns, dessen Werk ebenfalls auf die Crónica X zurückgeht. Durán schildert ethnographisch exakt die halb sitzende Haltung, welche die Mexikaner im Tempel einnehmen und fügt dann hinzu, diese Haltung entspräche als Andachtshaltung dem Knien der Spanier (127). Tezozomoc hingegen berichtet, wie die Mexikaner vor und nach jedem Kriegszug und bei allen anderen wichtigen Gelegenheiten ihre Andacht im Huitzilopochtli-Tempel verrichten, indem sie das Knie vor ihrem Gott beugen (128). In diesem Detail zeigt sich eine gewisse Tendenz, die Frömmigkeit der Mexikaner derjenigen der Conquistadoren anzugleichen. Diese Tendenz erweist sich auch generell aus Tezozomocs Darstellung. Er betont die Verbindung von Frömmigkeit und Tapferkeit bei den Mexikanern:

"Ehre gewinnen oder tapfer im gerechten Krieg sterben, denn ihr wißt, daß es dies ist, was der große Tetzahuitl Huitzilopochtli von uns erwartet" (129),

könnte als Motto der Darstellung Tezozomocs gelten. Der Krieg wird als "gerechter Krieg" (*justa batalla*) gefeiert, dessen religiöse Rechtfertigung darin liegt, daß er den Ruhm Mexikos vergrößert und Proselyten für Huitzilopochtli schafft. Demgegenüber tritt die Beziehung des Krieges zum Opfer (s.u.S. 146) zurück; bezeichnenderweise wird der Blumenkrieg als Bürgerkrieg gedeutet (130).

Die Auffassung von Krieg und Eroberung als Mission für den eigenen Gott und die Haltung frommer Tapferkeit entspricht ganz dem Ideal der Conquistadoren, wie es z.B. Díaz del Castillo, der selbst an der Conquista teilgenommen hatte, schildert (131). Die Darstellung des Tezozomoc, welche diese Tugenden bei den Mexikanern hervorhebt, zeigt eine überraschende Verwandtschaft zwischen der Haltung der ersten Conquistadoren und den Mexikanern. Der Gedanke einer solche Verwandtschaft muß nahegelegen haben, denn er findet sich schon in einem wesentlich älteren Text, ohne jedoch auch auf die Religion bezogen zu sein. In den Anales Históricos de la Nación Mexicana heißt es:

"Hier beginnt man (mit der Erzählung) davon, auf welche Weise die Mexikaner anlangten, als sie hier herkamen. Nur ebenso, wie die Spanier anlangten, als sie hier herkamen nach Mexiko, fristeten sie ihr Dasein allein durch den Krieg und Todesverachtung. Geradeso fristeten auch die Mexikaner ihr Dasein, nur durch Krieg und Todesverachtung" (132).

Das Geschichtswerk des Tezozomoc stellt den Versuch dar, die Geschichte und die Religion Mexikos dem Christentum und der Ideologie der Conquistadoren gleichwertig gegenüberzustellen, verzichtet jedoch darauf, die alte Religion in irgend einem Sinne positiv oder negativ umzudeuten. Nur wenige Einzelheiten erscheinen von dem Bemühen um eine Annäherung an die Haltung der Conquistadoren geprägt. Im Ganzen gesehen, entwirft Tezozomoc ein religiöses Geschichtsbild, das fast ausschließlich nach den Maßstäben der altmexikanischen Überlieferung, insbesondere derjenigen von Mexico-Tenochtitlan, gezeichnet ist.

10. IXTLILXOCHITL: HISTORIA CHICHIMECA

Fernando de Alva Ixtlilxochitl stammte aus dem Fürstengeschlecht Tezcocos. Sein Geschichtswerk ist wohl um 1612 entstanden und in spanischer Sprache überliefert (133). Es besteht aus einer Sammlung von kurzen *Relaciones* und dem größeren Werk *Historia Chichimeca*, das die Geschichte der Stadt Tezcoco behandelt. Da die *Relaciones* wenig Material zum religiösen Geschichtsbild liefern, soll im Folgenden nur die *Historia Chichimeca* analysiert werden.

Dieser Text beginnt mit einem Hinweis auf den universalen Gott, den Schöpfer aller Dinge, den Herrn Himmels und der Erden, der unter anderem *Tloque Navaque Ipalmemoani* heißt (134). Darauf folgt eine Schilderung der vier Weltalter (s.u.S. 142), welche aber, mit Ausnahme des ersten, *Atonatiuh*, das durch Sintflut endet, nicht als einzelne Schöpfungen, sondern nur als Geschichtsepochen aufgefaßt sind.

Im dritten Weltalter tritt Quetzalcoatl auf, den Ixtlilxochitl folgendermaßen beschreibt:

"Es kam in dieses Land ein Mann, den sie Quetzalcoatl, andere Huemac nannten. Um seiner großen Tugenden willen, hielten sie ihn für gerecht, heilig und gut. Er lehrte sie durch Werke und Worte den Pfad der Tugend, hielt sie von Lastern und Sünde ab, indem er Gesetze und gute Lehre gab. Und um sie von ihren Verbrechen und Unrechthelkeiten abzuhalten, richtete er das Fasten ein und (war) der erste, der das Kreuz verehrte und aufrichtete, welches sie *Quiahuiteotl chicahualizteotl*, andere *Tonacaquahuitl* nannten, was bedeutet: "Gott der Wasser und des Heils" und "Baum der Erhaltung des Lebens." Nachdem er die genannten Dinge in allen größeren Städten der Olmeca und Xicalanca verkündigt hatte, besonders Cholollan, wo er sich am meisten aufhielt, und nachdem er gesehen hatte, wie wenig Erfolg er mit seiner Lehre hatte, wandte er sich in die

gleiche Richtung, aus der er gekommen war, das war gegen Osten, und verschwand nach der Küste von Coatzacoalco. Und zu der Zeit, als er diese Leute verließ, sagte er ihnen, daß er in kommenden Zeiten, in einem *ce acatl* genannten Jahre zurückkehren werde, und dann seine Lehre aufgenommen werden würde, und seine Söhne Herren seien und das Land besitzen würden, und daß sie und ihre Nachkommen viel Ungemach und Verfolgung durchmachen müßten... Quetzalcoatl bedeutet wörtlich 'Schlange aus kostbaren Federn', im allegorischen Sinne 'außerordentlich weiser Mann'... Wenige Tage, nachdem er fortgegangen war, geschah die berichtete Zerstörung und Vernichtung des dritten Weltzeitalters; jenes so berühmte und prächtige Bauwerk, das wie ein zweiter Turm zu Babel war, wurde zerstört. Diese Völker hatten ihn, der vom Winde zerstört wurde, mit fast den gleichen Absichten errichtet.

Dann erbauten jene, die dem Untergang des dritten Weltalters entrannen, in seinen Ruinen einen Tempel für Quetzalcoatl, den sie zum Gott der Lüfte machten, weil die Zerstörung (des Turmes) durch den Wind geschehen war, ein Unglück, welches sie als von seiner Hand geschickt verstanden. Sie nannten ihn auch *ce acatl*, was der Name des Jahres seiner Ankunft war. Und nach dem, was aus den erwähnten Erzählungen und aus den Annalen folgt, geschah das Berichtete einige Jahre nach der Inkarnation Christi, unseres Herrn, und von dieser Zeit an begann das vierte Weltzeitalter... Quetzalcoatl war ein gut aussehender Mann, von ernstem Ausdruck, weiß und bärtig" (135).

Diese Darstellung Quetzalcoatl's weicht vom Zeugnis anderer Quellen entscheidend ab. Quetzalcoatl wird hier als weiser Prophet geschildert, der keinerlei politische Funktionen hatte. Ixtlilxochitl trennt die Persönlichkeit des toltekischen Herrschers Topiltzin von der Gestalt des religiösen Führers Quetzalcoatl. Topiltzin tritt erst im vierten Weltalter auf, als toltekischer

Fürst, dem keine besondere religiöse Bedeutung zukommt. Auch die Religion der Tolteken ist nicht weiter beschrieben; sie werden nur als "große Götzenanbeter" bezeichnet (136). Ixtlilxochitl trennt auch den menschlichen Quetzalcoatl vom Gott gleichen Namens, dessen Existenz er wieder euhemeristisch erklärt. Im Verlauf der Darstellung geht Ixtlilxochitl auf den Gott jedoch nicht weiter ein, kommt aber häufig auf den Menschen Quetzalcoatl und seine Prophezeiung zurück. Dabei bezeichnet er Quetzalcoatl immer als "Weisen" und als "Philosophen". Mit dieser Bezeichnung, die er auch anderen hervorragenden Gestalten zubilligt (137), soll doch wohl auf die Philosophen der Antike angespielt werden, welche vom Christentum im Rahmen der natürlichen Theologie als Vorboten der wahren Religion angesehen werden.

Die Historia Chichimeca scheint jedoch Quetzalcoatl in eine noch engere Verbindung zum Christentum zu bringen. Während alle anderen Quellen von einer Geburt Quetzalcoatl erzählen, berichtet Ixtlilxochitl, Quetzalcoatl sei "in dieses Land gekommen", und zwar im Jahre *ce acatl*, das sonst als das Jahr des Weggangs Quetzalcoatl gilt (138). Die Vorstellung von der Einwanderung Quetzalcoatl findet sich sonst an keiner Stelle, nur ein Satz bei Chimalpahin könnte sich auf sie beziehen:

"Aber nicht richtig ward er (Quetzalcoatl) geboren:

er ward nur gebracht, indem er dort zum Vorschein kam"(139).

Ixtlilxochitl betont weiter - wiederum ohne daß diese Angaben auch aus anderen Quellen belegt werden könnten - den Zeitpunkt des Kommens von Quetzalcoatl, "einige Jahre nach der Inkarnation Christi", und die Tatsache, daß Quetzalcoatl die Verehrung des Kreuzes gepredigt habe. Dies alles soll doch wohl die Möglichkeit implizieren, daß Quetzalcoatl tatsächlich ein Christ war, eine These, die wohl in Anlehnung an diesen Text immer wieder aufgestellt worden ist (140). Damit ist aber die Conquista als ein Ereignis der christlichen Heilsgeschichte doch auch in der mexikanischen Geschichte begründet, die nach der Darstellung des Ixtlilxochitl eben damit beginnt, daß Quetzalcoatl die Ankunft seiner "Söhne" verheißt.

Im weiteren Verlauf des Werkes schildert Ixtlilxochitl nun, wie sich etwas von dieser ursprünglichen Religion in Tezcoco erhält, beziehungsweise dort wieder auflebt. Nezahualcoyotl, dessen Gestalt und Gesetzeswerk ein Schwerpunkt seiner Darstellung ist, stellt sich gegen die traditionelle mexikanische Religion. In einer Notsituation, nach Hungersnöten und Niederlagen, läßt er sich "auf der Suche nach einem verlässlichen Heilmittel, das, wie er wohl wußte, nicht von Menschenhand kommen konnte", zu Opfern und Festen an die überkommenen Götter überreden, die er vorher abgelehnt hat (141). Aber er erkennt schnell deren völlige Nutzlosigkeit:

"Alle diese Opfer und Dienste, die der König den falschen Göttern weihte, waren von so geringer Wirksamkeit, wie man es von Steinen und von stummen Holz, die nicht die geringste Macht haben können, nicht anders erwarten kann, so daß nicht nur seine Wünsche keine Erfüllung fanden, sondern vielmehr seine Lage sich noch zum Schlimmeren wandte. Auf diese Weise (!) erkannte er, daß seine frühere Überzeugung die richtige gewesen war und daß diese Götter Dämonen gewesen seien, Feinde des menschlichen Geschlechtes, die sich auch durch ungeheure Opfer nicht nötigen ließen. Er verließ daher die Stadt Tezcoco und begab sich in den Wald vom "kleinen Tezcoco," wo er 40 Tage fastete und Gebete aussandte zu dem unbekannten Gott, dem Schöpfer und Urbild aller Dinge"(142).

Diese Gebete helfen unverzüglich, und zum Dank für den Sieg über die Chalca errichtet Nezahualcoyotl "dem unbekannten Gott, dem Schöpfer aller Dinge", einen prächtigen Tempel gegenüber dem Huitzilopochtli-Tempel. Dieses neue Heiligtum enthält keine Bilder, dafür aber eine Glocke (143). In seinem Nekrolog auf Nezahualcoyotl geht Ixtlilxochitl nur kurz auf dessen politische Bedeutung ein, würdigt aber ausführlich seine religiöse Haltung:

"Er hielt alle Götter, welche die Einwohner dieses Landes verehrten, für falsche Götter und behauptete, dass sie nichts seien als Statuen von Dämonen, von Feinden des Menschengeschlechtes. Denn, er war, wie man aus der Darstellung seiner Geschichte ersehen kann

sehr bewandert in ethischen Angelegenheiten und suchte und forschte, woher er die Erleuchtung erhalten könne, um sich des wahren Gottes zu versichern, des Schöpfers aller Dinge. Und seine Gesänge, die er darüber verfaßte, bezeugen, daß es einen einzigen Gott gab, Schöpfer Himmels und der Erde, welcher die ganze Schöpfung erhielt, und daß er dort war, wo kein anderer sich aufhielt, über den neun Himmeln,... den man nie gesehen hatte, zu dem die Seelen der Tugendhaften kamen, während die der Bösen an einen anderen Ort, den tiefsten der Erde, einen Ort der Mühen und entsetzlichen Leiden gingen. Niemals (obwohl es viele Idole gab, die verschiedene Götter darstellten) benannte er die Gottheit, wenn er sich herbeilließ, sie zu erörtern, weder im allgemeinen noch im besonderen, er sagte nur *Tloque Navaque Ipalnemoani*..... Er sagte, er erkenne einzig die Sonne als Vater und die Erde als Mutter an, und viele Male pflegte er seine Söhne zu ermahnen, sie möchten jene Götzenabbildungen nicht verehren, oder doch nur zum Schein, da der Teufel sie durch jene Bilder im Irrtum halte. Obwohl es ihm nicht gelang, das Menschenopfer nach dem Ritus der Mexikaner ganz abzuschaffen, vereinbarte er doch mit ihnen, daß sie nur die im Kriege zu Sklaven und Gefangenen Gemachten opferten, nicht ihre Söhne und Verwandten, wie sie es gewohnt waren" (144).

Auch bei Ixtlilxochitl ist, wie schon in der Relación de la Genealogía, dem Orígen de los Mexicanos und der Geschichte der Königreiche, die Verehrung des höchsten Gottes besonders herausgestellt. Es soll nicht bestritten werden, daß Nezahualcoyotl diesen Gott tatsächlich in besonderer Weise verehrte und vielleicht sogar eine religiöse Reform intendierte. Unwahrscheinlich ist nur, daß Nezahualcoyotl wirklich, wie Ixtlilxochitl es hier darstellt, die mexikanische Religion, welche die Verehrung des Ipalnemoa doch auch kannte, als eine einheitliche Ganzheit ablehnte und dabei die Argumente der christlichen

Propaganda geradezu vorwegnahm (145). Ixtlilxochitl verwendet die religiöse Haltung des Nezahualcoyotl in seiner Darstellung dazu, die Religion Tezcocos gegen die Religion Mexikos abzugrenzen. Er erwähnt zwar, daß sowohl Nezahualcoyotl, als auch sein Sohn Nezahualpilli, in Tezcoco einen Huitzilopochtli-Tempel errichten (146), geht aber auf die Bedeutung der Verehrung dieses Gottes und auf die Tatsache, daß nach dem Zeugnis des Tezozomoc auch Nezahualcoyotl ihm huldigte (s.o.S. 89), mit keinem Worte ein, obwohl hier durchaus ein Anlaß zur Polemik gegen Mexiko gegeben wäre. In der Darstellung des Ixtlilxochitl erscheint die Religion Tezcocos als letztlich monotheistisch; sie ist opferfeindlich und kennt eine Art christliches Jenseits mit Himmel und Hölle. Huitzilopochtli hingegen wird als der Inbegriff der dämonischen Religion Mexikos geschildert, als falscher Götze und als Teufel bezeichnet, der vor allem in Mexiko "große Ernte" hielt.

Ixtlilxochitl betont, daß Nezahualpilli nach dem Tode seines Vaters dessen Politik unmittelbar fortsetzte (147), und impliziert damit eine Kontinuität auch im religiösen Bereich:

"Wenn man es recht betrachtet, verfolgte er die gleichen Ziele, war streng in der Erfüllung der Gesetze und glücklich in den Schlachten" (148).

Über die tatsächliche religiöse Haltung Nezahualpillis berichtet die Historia Chichimeca jedoch nichts. Sie betont nur den Gegensatz zwischen der Haltung von Nezahualpilli und Moteuczoma II. angesichts der Vorzeichen der Conquista. Während Nezahualpilli diese Vorzeichen richtig deutet und sich daraufhin von den Staatsgeschäften zurückzieht (149), zeigt sich in der Haltung Moteuczomas, der, wie Ixtlilxochitl ausdrücklich vermerkt, vor seiner Wahl Oberpriester am Huitzilopochtli-Tempel war (150), die wahre Natur der Religion Mexico-Tenochtitlans: Moteuczoma ist nicht imstande, die Vorzeichen richtig zu deuten, und benutzt die Tatsache, daß Nezahualpilli sich aus der Politik heraushält, nur dazu, sich zum Tyrannen aufzuwerfen (s.u.S. 230).

Nezahualpilli erkennt noch vor seinem Tode die wahre Natur des Moteuczoma und bereut, sich bei der Wahl für ihn eingesetzt zu haben:

Er erkannte,"daß er unrecht gehandelt hatte, als er dem rechtmäßigen Erben das Reich entzog, und es einem Menschen übergab, der unter einem Schafspelz ein räuberischer Wolf war" (151).

Diese negative Rolle des Moteuczoma, der sich so viele Feinde schafft, ist nach Ixtlilxochitl ein Teil des göttlichen Heilsplanes:

"Zu dieser Zeit lehnten sich viele Provinzen, vor allem die Einwohner von Totonacapan, die bis zu den Küsten des Nordmeeres wohnen, gegen die unerträglichen Tributlasten und die Tyrannei des Moteuczoma auf; alle diese Ereignisse lassen sich als Vorbereitungen deuten, die Gottes Majestät traf, um dem heiligen katholischen Glauben in diesem Lande Eingang zu verschaffen" (152).

Tezcoco hingegen hat nicht nur in religiöser, sondern auch in politischer Hinsicht eine positive Funktion in dem Heilsplan, der zur Christianisierung Mexikos führt. Der Sohn Nezahualpillis, der Prinz Ixzlilxochitl, der den gleichen Namen wie der Verfasser der Historia Chichimeca trägt, wird zum Verbündeten des Cortés und stellt sich gegen den gewählten Herrscher von Tezcoco, Cacama, für dessen Wahl sich Moteuczoma eingesetzt hatte (153). Diese Tat wird in der Historia Chichimeca nicht als Verrat dargestellt, sondern als Ausführung des göttlichen Heilsplanes, dessen Werkzeug der tezcocanische Prinz ebenso ist wie Karl V. und Cortés:

"Ixtlilxochitl wurde genau zu der gleichen Zeit geboren, als in der Stadt Gent der glückliche und gewaltige Kaiser Don Carlos zur Welt kam. Sie beide waren ihm wichtige Werkzeuge, um die Macht des katholischen Glaubens auszubreiten. Und nicht weniger beachtenswert ist die außerordentlich segensreiche Geburt des Don Fernando Cortés

im Jahre 1485, fünf Jahre vor der Zeit, da der ruchlose Martin Luther geboren wurde: dieser um unseren heiligen katholischen Glauben und (unsere) ehrwürdige Religion zu beflecken und zu zerstören, jener, um sie zu verbreiten, wie man aus der Darstellung dieser Geschichte sehen wird" (154).

Das heilsgeschichtliche Ereignis der Conquista ist also nicht ausschließlich von Cortés getragen, dessen religiöse Mission betont wird (155), sondern vollzieht sich erst durch die Zusammenarbeit von Cortés und Ixtlilxochitl. Ixtlilxochitl wird als bester Freund des Cortés geschildert, der ihn 'wie einen Bruder' liebt (156); seine Klugheit und Besonnenheit werden ausführlich gewürdigt. Nach dem Kampf um Tezcoco, dessen Ausmaß die Historia Chichimeca bagatellisiert, setzt sich Ixtlilxochitl für die Bevölkerung Tezcocos ein, versucht Plünderungen zu vermeiden und lehnt es ab, sich zum König wählen zu lassen, um nicht als Tyrann zu erscheinen (157).

Die besondere Bedeutung des Ixtlilxochitl für die Geschichte seines Volkes kündigt sich schon bei seiner Geburt an, wird aber nur von Nezahualpilli richtig gedeutet. Astrologen sagen voraus, daß "der Prinz ein Freund fremder Völker sein und sich gegen sein eigenes Blut wenden werde" (158). Nezahualpilli aber weigert sich mehrfach, dem Rat der Astrologen zu folgen und den Prinzen, der Unglück über sein Volk bringen wird, zu beseitigen. Denn er ahnt, daß die scheinbar verräterische Haltung des Ixtlilxochitl in einem positiven heilsgeschichtlichen Zusammenhang steht, und darum:

"weigerte (er) sich, dem Plan des Schöpfers aller Dinge zuwiderzuhandeln, da er ihm nicht ohne geheime Absicht einen solchen Sohn gegeben habe, zu einer Zeit, da nach den Prophezeiungen seiner Vorfahren die Söhne Quetzalcoatls vom Osten kommen würden, um das Land in ihren Besitz zu bringen" (159).

In diesem Ausspruch des Nezahualpilli kommen die drei Schwerpunkte des Geschichtsbildes der Historia Chichimeca zusammen:

die Darstellung Quetzalcoatl's als Vorboten des Christentums, die Verehrung eines einzigen Schöpfergottes in Tezcoco und die Hilfe des Prinzen Ixtlilxochitl bei der Conquista.

Die Intentionen von Camargo und Ixtlilxochitl sind ähnlich: Beide stellen die Mitwirkung ihrer Vaterstädte an der Conquista heraus und rechtfertigen sie durch die Betonung eines schon immer bestehenden Gegensatzes dieser Städte zu Mexiko. Bei Camargo hat dieser Gegensatz ausschließlich politische Ursachen und wird daher nur indirekt zu einem heilsgeschichtlichen Instrument. Ixtlilxochitl hingegen geht es darum, einen grundsätzlichen religiösen Antagonismus zwischen Mexiko und Tezcoco herauszustellen. Er begnügt sich nicht damit, die zeitgenössische christliche Auffassung der Conquista als Sieg über das Heidentum zu übernehmen, wie es Camargo weithin tut. Vielmehr ergänzt Ixtlilxochitl diese Sicht der Geschichte durch einen heilsgeschichtlichen Plan, der von Anfang an der altmexikanischen Geschichte zu Grunde lag und von den Fürsten Tezcocos gegen den Widerstand Mexikos erkannt und gefördert wurde. Die Historia Chichimeca stellt den Versuch dar, die vorspanische Geschichte der Neuen Welt heilsgeschichtlich mit dem Christentum zu verbinden.

11. DAS GESCHICHTSWERK DES CHIMALPAHIN

Wie schon Camargo, Tezozomoc und Ixtlilxochitl war auch Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin durch seine Abstammung in besonderer Weise der Geschichte einer Landschaft verpflichtet. Seine beiden Eltern entstammten bedeutenden Herrscherfamilien der Chalca-Dynastie (160). Mit der Wahl seiner indianischen Namen, die er den in der Taufe erhaltenen hinzufügte, betonte er demonstrativ seine Verbundenheit zu den Ahnen: Chimalpahin und Quauhtlehuanitzin hießen die beiden letzten selbständigen Chalcaherrscher, beide in direkter Linie seine Vorfahren, welche emigrierten, als Chalco 1565 von Mexiko unterworfen wurde (161). Die mexikanischen Herrscher Tizoc und Ahuitzotl stellten später die Chalcaherrschaft zumindest teilweise wieder her, indem sie Angehörige der Seitenlinien einsetzten. Nach der Conquista erhoben direkte Nachkommen der 1465 verdrängten Chalcafürsten erneute Ansprüche und stützten sie mit Zusammenstellungen ihrer geschichtlichen Überlieferungen. Diese Materialien dienten Chimalpahin unter anderem als Quellen vor allem zur Geschichte Chalcos (162). Die Geschichte dieser Landschaft ist ein Schwerpunkt des Chimalpahinschen Werkes, das jedoch außerdem auch die Geschichte Mexikos und der Azteken, der Stadt Colhuacan sowie eine Fülle von verschiedenen Lokaltraditionen systematisch berücksichtigt, sich also durch eine für die aztekische Geschichtsschreibung ungewöhnliche Breite der Darstellung auszeichnet (163).

Chimalpahins Geschichtswerk entstand zwischen 1620 und 1631 (164). Es gliedert sich in *relaciones*, einzelne in sich zusammenhängende historische Berichte, welche mit Ausnahme der achten Relation, die Herrscherlisten und Genealogien umfaßt, nach Jahresannalen gegliedert sind (165). In der zweiten, vierten, fünften und siebten Relation ist die Geschichte der Landschaft Chalco und der Völker, die sie im Laufe der Geschichte besiedelten, am stärksten berücksichtigt. In diesen Abschnitten sind manche Ereignisse von der Sicht der Stadt Chalco aus bewertet (s.o.S. 56), und immer wieder wird der Ruhm ihrer Herrschaft dargestellt, welche älter als diejenige von Mexiko war und sich auch länger erhielt (166).

So betont Chimalpahin in der siebten Relation, daß mit Don Luis de Santa María Nanacipatzin im Jahre 1565, also hundert Jahre nach dem Sieg Mexikos über Chalco, die legitime Herrschaft in Mexiko endet, während in den verschiedenen Ortschaften Chalcos weiterhin Fürsten der alten Dynastien herrschen und eingesetzt werden (167).

Vornehmlich die zweite und dritte Relation behandeln die Geschichte der Mexitin und der Stadt Mexiko, welche Chimalpahin, wie Zimmermann herausgestellt hat, aus älteren Geschichtswerken kompiliert hat. Seine Quellen waren der Codex Aubin 1576, die Crónica Mexicayotl, das Werk des Cristóbal del Castillo sowie weitere Unterlagen, deren Angaben inhaltlich, ohne daß eine wörtliche Identität der Texte festzustellen wäre, mit den Anales Históricos de la Nación Mexicana übereinstimmen, mithin auf eine sehr frühe Quelle zurückgehen (168). Chimalpahin übernimmt von diesen Quellen nicht nur die Fakten der mexikanischen Geschichte, sondern auch eine mexikanische Sicht der Geschichte. Das zeigt sich programmatisch bei der Darstellung des Sieges über Tlatelolco, der in der siebten Relation in erster Linie auf die Aktivität der Chalca zurückgeführt wird, in der dritten Relation jedoch, noch ausführlicher als im Codex Aubin, der als Vorlage diente, als Werk Axayacatl's verherrlicht wird (s.o.S. 52).

Chalco und Mexiko sind auch theologisch die Schwerpunkte des Chimalpahinschen Werkes. Es enthält jedoch für die Religionsgeschichte Mexikos und für die Theologie des Huitzilopochtli keine wesentlich neuen Gesichtspunkte, denn Chimalpahin folgt seinen Quellen zur mexikanischen Geschichte, die ja alle eine Theologie des Huitzilopochtli vertreten, auch in seiner eingehenden Darstellung des Wirkens dieses Gottes (169). Nur in einem theologisch relevanten Punkt weicht Chimalpahin entscheidend von seinen Vorlagen ab: Er läßt die ausführliche Darstellung des Menschenopfers und seiner religiösen Begründung, die sich bei Cristóbal del Castillo findet, aus. Castillo berichtet eingehend, wie Huitzilopochtli sein Volk auf das Menschenopfer verpflichtet und dessen Notwendigkei-

ten in sechs Geboten erklärt (170). Chimalpahin jedoch sagt an der entsprechenden Stelle nur, Huitzilopochtli habe seinem Volke sechs göttliche Gebote gegeben, ohne auf deren Inhalt weiter einzugehen (171).

Das eigentliche theologische Interesse Chimalpahins gilt der Darstellung der religionsgeschichtlichen Bedeutung Chalcos und besonders des Ortes Amaquemecan-Chalco durch die Zeiten. Unter den Olmeca und den Xicalanca hieß Amaquemecan-Chalco, *Chalchiuhtemozco*, "Edelsteinaltar" (172), und wurde von den Olmeca als Wasserheiligtum verehrt. In dem Rückblick auf die Geschichte der Olmeca in der zweiten Relation heißt es:

"Und auf dem erwähnten kleinen Berg, bei dem sie (die Olmeca) ankamen, fanden sie ein Wasser, das Gott, unser Herr, dort sprudeln ließ. Und sie erwiesen dem Wasser göttliche Ehren, errichteten ein Haus, in dessen Inneren die Quelle verblieb... Und 'Edelsteinaltar' nannten sie den kleinen Berg aus dem Grunde, weil sie dort ihre Bußübungen verrichteten und dort Sühneopfer darbrachten. Ihm wurde jedoch noch ein zweiter Name gegeben, und zwar nannten sie ihn nach der Gegend, in der sie wohnten, Tamoanchan, d.h. 'dort ist unsere Heimat', 'das Land, wo man in Freuden lebt', 'das irdische Paradies' " (173).

Auch die Acxoteca, deren Gott Nahualtecutli heißt (174), besaßen wohl ein Wasserheiligtum, das aber am Ufer des Sees lag. Chimalpahin berichtet, daß sie sich an einem Ort namens *Chalchiuhtepec* "Edelsteinberg" niederließen, wo ein noch von den Tolteken stammendes "Edelsteinhaus" (*chalchiuhtcalli*) stand (175).

Auf diese einheimischen Völker stoßen die chichimekischen Stämme der Totollimpaneca und der Tenanca, die unter der Führung ihrer Götter *Tlacacauhtli nextic*, "aschenfarbener Menschenadler", der auch *Totollin*, "Truthahn", genannt wird (176), und *Nauhyoteuctli*, "Fürst der Vierheit", (177) nach Chalco einwandern. Die Tenanca haben ein friedliches Verhältnis zu den in Chalco ansässigen Völkern (178),

geraten jedoch in kriegerische Auseinandersetzungen zu den Tolteken, welche religiös begründet werden. Es kommt zum Krieg, weil Quetzalcoatl auf die Edelsteinhäuser des Nauhyoteuctli neidisch ist und, allerdings vergeblich, versucht, sie zu erobern (179). Die Beschreibung der Edelsteinhäuser des Nauhyoteuctli entspricht der Darstellung der Fastenhäuser des Quetzalcoatl in der Geschichte der Königreiche (180). Mit Ausnahme dieser Episode berichtet Chimalpahin nur knapp über Anfang und Ende der Herrschaft Quetzalcoatl's. Nähere Angaben über die toltekische Religion fehlen fast völlig, doch ist die Hoffnung auf die Rückkehr Quetzalcoatl's stark betont (s.u.S.160).

Die Totollimpaneca hingegen erobern Chalco nach den Weisungen ihres Gottes mit Waffengewalt:

"Und als die Chichimeca Totollimpaneca fortgingen,
sprach zu ihnen der, den sie als Gott verehrten:
'Wohlan, an einer Stätte möget ihr euch niederlassen,
(die) ich euch gebiete.
Dort lasst uns (mit Zauberei) überlisten die Stelle
wo der Gott der Acxoteca steht,
der 'Schultermensch', der 'Zauberfürst'" (181).

Dieser Befehl wird wörtlich ausgeführt. Die Acxoteca, vom kriegerischen Auftreten der Neuankömmlinge eingeschüchtert und von ihrem eigenen Gott Nahualtecutli (182) auf die Ankunft der Fremden hingewiesen, geleiten sie zum Heiligtum des Acollacatl, wo das Wanderbündel der Totollimpaneca seinen Platz bekommt (183).

Nach einigen Jahren ruft jedoch Totollin sein Volk erneut zum Aufbruch und die Totollimpaneca begeben sich nach Chalchiuhmomozco. Darüber sind die Acxoteca erfreut, denn sie halten den Ort Chalchiuhmomozco für sehr gefährlich und die Olmeca für große Zauberer, welche leicht mit den Totollimpaneca fertig werden können. Es gelingt aber im Gegenteil den Totollimpaneca, die Kraft des Ortes Chalchiuhmomozco und damit den Widerstand der Olmeca zu brechen. Während die Olmeca Kulthandlungen verrichten, schießt der Fürst der Totollimpaneca, Atonaltzin, auf das Heiligtum. Sein Pfeil trifft die Quelle, die aufschäumt, bitter wird und später versiegt. Damit ist den Olmeca ihre Zauberkraft ge-

nommen; sie sind, wie ausdrücklich vermerkt wird, nicht mehr "Inhaber des Regenzaubers", vermögen es nicht mehr, sich in wilde Tiere zu verwandeln, und so siegen die Totollimpaneca ohne weitere Schwierigkeiten (184). Nach dem vollständigen Sieg der Totollimpaneca zeigt sich ihr Gott an dem neu eroberten Orte, auf dem Berg von Amaquemecan:

"Und dann hörten sie vom Himmel her ein Geräusch, als ob es donnert... Da kam ein weißer Adler, den die alten Chichimeca Totollin, d.h. Truthuhn nannten, herab, ließ sich auf dem roten Ocelot nieder und fraß von ihm. So tränkten und speisten sie den, den sie als ihren Gott verehrten" (185).

So beginnt der Kult des Gottes, und damit ist die Stadt Amaquemecan-Chalco endgültig gegründet, deren alter Name in Vergessenheit gerät. Die Zauberkraft des Ortes aber bleibt auch unter den neuen Herrschern erhalten und schützt nun sie:

"Und so wurde die Stadt Amaquemecan Chalco gegründet, deren Ruhm, Ruf und Ansehen später sehr groß und furchterregend wurde... niemals näherten sich ihr die Zauberer (*nahualli*), die sie *chichihuehuetque* ('die Alten, die durch Saugen Übles zufügen'), nannten die sehr mächtige Teufelszauberer waren, denn diese fürchteten die Stadt Amaquemecan Chalco sehr. Und wenn sie sich ihr nähern wollten, starben sie sogleich, kehrten nicht mehr dorthin zurück, wo sie wohnten; wenn sie aber doch umkehren konnten, so starben sie schließlich irgendwo unterwegs, oder selbst wenn sie noch heil zu Hause ankamen, so starben sie, bevor der Tag zu Ende ging" (186).

Wenige Jahre nach dem Sieg der Totollimpaneca kommen auch die Tenanca nach Amaquemecan-Chalco. Beide Stämme stellen fest, daß sie gleicher, chichimekischer Abstammung sind und teilen sich die Herrschaft (187). Die Tenanca errichten ein Heiligtum für ihren Gott Nauhyoteuctli am Ufer des Sees, in Tzacualtitlan Tenanco Chiconahuac. Auch dieser Ort muß bereits eine heilige Stätte gewesen sein, denn der Fürst der Tenanca findet dort, am "rauschenden Wasser", ein Bauwerk aus der Toltekenzeit und eine

Schlange, welche das Land hütet, und schließt aus diesen Zeichen, daß dies der rechte Ort für den Tempel Nauhyoteuctlis sei (188).

Die letzten Einwanderer nach Chalco, von denen Chimalpahin berichtet, sind die Nonohualca Teotlixca Tlacoachcalca, welche später Tlalmanalca Chalca heißen. Diese Gruppe wird ausdrücklich als nicht chichimekisch bezeichnet. Ihr Gott ist Tezcatlipoca, der sie aus Aztlan herausführt und nach Chalco geleitet. Chimalpahin schildert ausführlich den feierlichen Einzug des Tezcatlipoca nach Amaquemecan, der dort die Herrschaft über Chalco neu verteilt (189). Von diesem Zeitpunkt an spielt die Verehrung des Tezcatlipoca eine wichtige Rolle im Chimalpahinschen Geschichtswerk (190). Eine Randglosse zur siebten Relation stellt sogar die Überlegenheit des Tezcatlipoca heraus, vor dem sich selbst Huitzilopochtli beugen muß:

"Huitzilopochtli nannte, als er kam, 'königlichen Gott' (*tlahtocateotl*) den Tezcatlipoca, dem der Vorrang bleibt im Königtum, im Adel, in dem Herrscheramt" (191).

Auch nach der Ankunft des neuen Gottes blieb die Verehrung der vorher angekommenen Götter, Nauhyoteuctli und Totollin, wohl weiterhin erhalten, denn Chimalpahin berichtet, daß die Tempel dieser beiden Götter Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts bei der Eroberung Chalcos zerstört wurden (192), der Berg von Amaquemecan jedoch auch in christlicher Zeit eine heilige Stätte blieb. Dort stand Ende des sechzehnten Jahrhunderts eine dem Heiligen Thomas geweihte Kapelle, in der Martín de Valencia, der in Chalco besondere Verehrung genoß, seine Bußübungen verrichtete und die Messe zu lesen pflegte (193). Nach seinem Tode wurde an dieser Stelle eine Nachbildung des Grabes Christi errichtet, ein Heiligtum, das Chimalpahin mit viel Bewunderung beschreibt (194). Damit endet Chimalpahins Darstellung der Geschichte dieses Ortes, dessen Bestimmung zur heiligen Stätte sich weiterhin erhalten hat. Auch heute ist der Berg von Amaquemecan unter dem Namen Sacromonte ein religiöses Zentrum (195).

Trotz seiner untendenziösen, geradezu referierenden Darstellung der alten Religion in ihren verschiedenen Strömungen, welche auf eine christliche Polemik gegen das Heidentum weitgehend verzichtet, enthält das Geschichtswerk Chimalpahins doch Ansätze zu einer im christlichen Sinne heilsgeschichtlichen Betrachtung der altmexikanischen Religion und Geschichte. Zimmermann hat herausgestellt, daß Chimalpahin nicht auf altmexikanische Schöpfungsberichte und die Lehre von den vier Weltaltern eingeht, sondern an deren Stelle "Berichte aus der christlichen Glaubenswelt oder Komputationen, die den alten mexikanischen Kalender mit wichtigen traditionellen Daten in einen eigentümlichen Zusammenhang mit dem Beginn christlicher Zeitrechnung bringen", setzt (196). Aus der Art und Weise, wie Chimalpahin diese Berichte und Komputationen einsetzt und bewertet, ergibt sich sein geschichtstheologischer Ansatz. Chimalpahin betont die Gültigkeit der biblischen Schöpfungsgeschichte auch für die neue Welt, ist aber sehr vorsichtig, wenn es darum geht, die Art der Verbindung näher zu bestimmen:

"Aber man weiß nicht genau, welcher es ist von den drei Söhnen des Noah, von dem die alten Chichimeken abstammen ... Es ist jedoch ein fester Glaubenssatz, daß wir alle Kinder unseres ersten lieben Vaters Adam und Noahs sind. Es liegt(daher so), daß von ihnen abstammen, sie, die wir die alten Chichimeken nannten" (197).

Mit eben solcher Vorsicht behandelt er den Zusammenhang zwischen der Sprachverwirrung nach dem Turmbau zu Babel und den verschiedenen Sprachen Mexikos. Zwar setzt er die Tatsache, daß die Nonohualca eine fremde Sprache sprechen, in Beziehung zu der Geschichte vom Turmbau zu Babel, doch weist er auch gleich wieder darauf hin, daß die Nonohualca erst lange Zeit nach diesem Ereignis aus Tlapallan aufbrachen (198). Er zeigt sich sehr skeptisch gegen alle Theorien, welche den Zusammenhang der mexikanischen Völker mit denen der alten Welt näher zu bestimmen suchen. So kommentiert er den Versuch des Enrico Martínez (199), die Azteken als Kurländer zu identifizieren, mit den Worten:

"Nur Gott allein weiß, ob es richtig ist, daß die dortigen Bewohner ein Teil von uns sind... Von diesem Bericht weiß man nicht, ob er stimmt oder nicht..." (200).

Geradezu scharf verwahrt sich Chimalpahin gegen die Vorstellung, die Chichimeken seien die von Vespasian vertriebenen Juden (201) eine Theorie, die sich wohl an die von Durán vertretene anschließt, welcher die Azteken für einen¹ der verlorenen Stämme Israels hielt.

Chimalpahin scheint Umdeutungen der altmexikanischen Geschichte als solche zu erkennen und abzulehnen. Er ist bemüht, die altmexikanische Geschichte mit der christlich-abendländischen Geschichte in eine indirekte Beziehung zu setzen, die keiner solcher Umdeutungen bedarf, sondern sich vielmehr der entscheidenden historischen Ereignisse der altmexikanischen Geschichte bedient, die neben Fakten der biblisch-abendländischen Tradition zur Datierung verwendet werden. Vor allem in der zweiten und in der vierten Relation, die auch in ihrem ganzen Aufbau Ähnlichkeiten aufweisen, werden wichtige Ereignisse nicht nur nach Jahresannalen, sondern immer wieder auch nach diesem System der "Komputation", das sich in einem ersten Ansatz schon in seinen Vorlagen (202) findet, zeitlich fixiert (203). Nach dem Bericht der zweiten Relation zum Beispiel erfolgte die Ankunft der Mexica in Colhuacan:

6498 Jahre nach der Weltschöpfung, 4256 Jahre seit der Sintflut, 4099 Jahre nach dem Turmbau zu Babel, 236 Jahre nach dem Auszug der Mexica aus Aztlan Chicomoztoc, 650 Jahre seit der Gründung der Stadt Colhuacan, 624 Jahre nach der Gründung der Dynastie von Colhuacan, 610 Jahre nach der Gründung der Stadt Tollan, 603 Jahre nach Beginn des Königtums in Colhuacan und 284 Jahre nach dem Untergang Tollans und dem Weggang Quetzalcoatl (204).

Diese Art der Datierung nimmt das Prinzip der christlichen Zeitrechnung, die Zeit nach ihrem Abstand von einem gewissen Datum

aus zu bestimmen, auf und relativiert es doch gleichzeitig, da die Zeitrechnung eben nicht nur auf den einen, alleingültigen Fixpunkt der Geburt Christi bezogen wird, sondern auf mehrere Ereignisse verschiedener Kulturen und Religionen, unter denen die Geburt Christi nur ein wichtiges, nicht aber das allein entscheidende Datum ist. Charakteristisch ist der Beginn der zweiten Relation, wo Chimalpahin als erstes historisches Faktum die Geburt Christi berichtet, damit aber nicht die Zeitrechnung beginnen läßt, sondern dieses Ereignis zuerst nach dem mexikanischen Kalender, dann anhand einer Komputation datiert:

5199 Jahre seit Beginn der Welt, 2957 Jahre nach der
Sintflut, 2015 Jahre seit der Geburt Abrahams, 1510 Jahre
seit dem Auszug aus Ägypten, 1032 Jahre seit der Krönung
Davids, 194 Jahre seit der 'Klärung der Olympiade'
(durch Erathostenes), 752 Jahre nach der Gründung Roms,
im zweiundvierzigsten Jahre der Regierung Octavians (205).

Durch diese Art der Datierung wird die altmexikanische Geschichte und Religion, ohne umgeformt oder umgedeutet werden zu müssen, in den Kreis der Kulturen eingereiht, welche zwar heidnisch waren, aber doch dem Christentum nicht eigentlich entgegenstanden, nicht nur Teufelswerk darstellten, sondern, wie die Geschichte Israels, die Propheten und Sibyllen, heilsgeschichtlich bedeutsam waren. Daß Chimalpahin die Geschichte der klassischen Antike in diesem Sinne auffaßte, zeigt etwa seine Bemerkung, auch Ovid habe über den Turmbau zu Babel berichtet, "wenn auch in anderer Weise, da er noch nicht kannte den einen Gott" (206). In den Komputationen spielt der Weggang Quetzalcoatl's aus Tollan eine nicht unbeträchtliche Rolle; öfter wird auch auf die Möglichkeit seiner Wiederkunft hingewiesen (207). In der zweiten Relation steigern sich diese Angaben geradezu, bis ein Hymnus auf die Wiedерkehr Quetzalcoatl's (s.u.S.160), den "wohlkomponierten und sehr eindrucksvollen Schluß" des Textes bildet (208). Doch ergibt sich daraus keine nähere Bestimmung einer bestimmten Funktion der Gestalt Quetzalcoatl's im Geschichtsbild Chimalpahin's, wie sie sich etwa bei Ixtlilxochitl findet.

Neben Berichten aus der christlichen Glaubenswelt und Komputationen bringt Chimalpahin an relevanter Stelle, zu Beginn der zweiten und der vierten Relation, auch historisch-geographische Berichte über die vier Erdteile und setzt Asien, Afrika und Europa mit der neuen Welt in Verbindung, indem er vorsichtig die Möglichkeit erörtert, Aztlan, der Ursprungsort der Azteken, könne in einem dieser Erdteile gelegen haben (209). Diese historisch-geographischen Berichte sollen offenbar ebenso wie die Komputationen auf eine viel systematischere Weise, als dies schon in der Einleitung zur Crónica Mexicayotl der Fall ist (s.o.S.87), die altmexikanische Geschichte in den Rahmen der allgemeinen, von Gott gelenkten Weltgeschichte einordnen. Dem entspricht auch die Tatsache, daß immer wieder einzelne Ereignisse der altmexikanischen Geschichte auf den ausdrücklichen Willen des christlichen Gottes zurückgeführt sind. So heißt es mehrfach, daß der Untergang Tollans "auf Geheiß unseres Herrn Jesus Christus geschah" (210), und von den Chichimeken wird versichert: "Allein durch das Betreiben unseres Herrgottes kamen sie her" (211). Bezeichnenderweise gehört zu diesen Ereignissen jedoch nicht die Conquista, der in der Chimalpahinschen Darstellung überhaupt keine religiöse Relevanz zukommt. Die Darstellung der Conquista beschränkt sich auf die Wiedergabe der wichtigsten Vorfälle und beschönigt die Grausamkeit der Spanier in keiner Weise (212).

Der christliche Gott wird also von Chimalpahin nicht als Kontrahent der einheimischen Götter aufgefaßt, sondern als oberster Lenker der Geschichte Altmexikos, zu der auch die alte Religion gehört. Dieser theologische Ansatz ist in der Einleitung zur zweiten Relation deutlich angegeben:

"Hier beginnt das Buch... über die Jahreszählung der alten Mexica... In dieser Weise pflegten sie die Jahre zu zählen, indem sie hier auf Erden zu leben gekommen waren durch ihn, den 'Herrn des Mit und Bei' (*Tloque Navaque*), unseren Herrn Jesus Christus. Wahrhaftig verhält es sich so, daß es durch ihn ist. Vielleicht aber ist es wahr, (daß) es... in anderer Weise war, zu der Zeit da der Teufel lebte

In Irrtümer (verstrickt) lebten sie, - die sogenannten 'Alten', die unsere dahingegangenen Ahnen waren,.... Aber wahrlich wissen sie nicht, wer es ist, durch dessen Hilfe sie in Wahrheit leben... daß er wirklich nur der eine wahre Gott, der Gott Jesus Christus ist... Wirklich nur er allein (und) durch ihn ist es, daß man lebt (und) Kraft besitzt hier auf Erden" (213).

Hier klingt neben der Gewißheit, daß der christliche Gott seit der Schöpfung die Geschichte der Welt leitet, doch auch der Zweifel an, ob es nicht doch früher, "da der Teufel lebte", anders war; und das soll doch wohl heißen, daß die alte Religion damals legitime Gültigkeit besaß. Eine gewisse, fast unmerkliche Relativierung des christlichen Absolutheitsanspruches kann auch in den Komputationen gesehen werden, welche das einzigartige Geschehnis der Geburt Christi mit Ereignissen aus der Geschichte anderer Völker und Religionen gleichsetzt.

Das Geschichtswerk des Chimalpahin nimmt unter den bisher untersuchten Werken der späteren Chronisten eine Sonderstellung ein, denn es enthält kein in irgend einer Weise abgerundetes oder von einer besonderen Tendenz ausgehendes religiöses Geschichtsbild. Obwohl zwischen dem rein historischen Aufriß der Werke des Ixtlilxochitl und des Chimalpahin Parallelen bestehen (214), so unterscheiden sich beide doch grundsätzlich in der Darstellung der alten Religion. Während Ixtlilxochitl die Religion Tezcocos als *praeparatio evangelica* beschreibt und den Gegensatz zu den teuflischen Kulturen der Stadt Mexiko herausstellt, berichtet Chimalpahin ebenso detailliert wie untendenziös über die Religion der Mexica-Tenochca wie über diejenige der verschiedenen Stämme, die nacheinander Chalco besiedelten. Daraus ergibt sich ein zusammenhängender Abriß der Geschichte der heiligen Stätten Chalcos. Die Intention des Autors richtet sich dabei auch nicht, wie das in den früheren Texten der Fall ist, auf die Darstellung des Wirkens eines bestimmten Gottes oder die Verherrlichung eines Volkes, das von bestimmten Göttern geführt wird, sondern bezieht sich vielmehr auf die religiöse Bedeutung des Ortes selbst, welche sich durch verschiedene Religionen und Kulte erhält. Damit ist ein

weiterer, wesentlicher Unterschied zu den früheren Quellen, namentlich der Historia Tolteca-Chichimeca, gegeben. In diesem Text hat das Land zwar auch eine religiöse Funktion, jedoch nicht *per se*, sondern nur durch seine Zuordnung zu einem bestimmten Volk und den Verheißungen seiner Götter.

Chimalpahins Darstellung der alten Religion ist frei vom Zwang heilsgeschichtlicher Systematik. Weder versucht er die mexikanische Religion in irgend einer Weise direkt dem christlichen Glauben und seiner Frömmigkeit anzunähern, noch verurteilt er sie als Teufelswerk, und er verzichtet völlig darauf, ihre Entstehung rational-philosophisch erklären zu wollen. Durch allgemeine historisch-geographische Berichte über die anderen Kontinente, eine Datierung anhand von Komputationen und durch Hinweise auf das unmittelbare Wirken des christlichen Gottes in der alt-mexikanischen Geschichte bemüht sich Chimalpahin, diese Geschichte systematisch in die allgemeine, von Gott in der Schöpfung begründete und weiterhin gelenkte Weltgeschichte einzuordnen.

12. ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNISSE

Die Betrachtung der einzelnen historischen Quellen zeigte, daß die bereits im ersten Kapitel festgestellten, unterschiedlichen Beschreibungen eines historischen Ereignisses in den verschiedenen Texten (s.o.S. 57) jeweils der Gesamtkonzeption der betreffenden Quellen entspricht, welche meist das Hauptgewicht ihrer Darstellung auf die Geschichte eines *altepetl* legen. Dennoch zeichnen sich die historischen Quellen durch eine gewisse Objektivität aus: Die Ereignisse sind zwar aus der Sicht des jeweiligen *altepetl* heraus dargestellt und in den einzelnen Quellen oft sehr unterschiedlich datiert (215), aber nur in den seltensten Fällen tatsächlich verfälscht. Eine regelrechte Umkehrung der historischen Realität, wie sie z.B. in den mixtekischen Volksdramen, in denen - nach der Beschreibung des Herzogs von Loubat - Moteuczoma als Sieger über die Spanier auftrat (216), findet sich in den mexikanischen Texten kaum, in denen bestimmte Ereignisse allenfalls ausgelassen werden. Die Polarität der Darstellung, je nach dem gerade im Mittelpunkt stehenden *altepetl*, läßt auch keine einheitliche Typisierung der Geschichte zu, sondern fördert im Gegenteil eine Betonung der jeweils einmaligen historischen Situation und ihrer verschiedenen Aspekte.

Diese Polarität der Darstellung im geschichtlich-politischen Bereich ist mit einer gewissen Einseitigkeit in der Auswahl der religiösen Fakten verbunden. In den Geschichtsberichten erscheinen meist nur diejenigen Götter, welche mit der Geschichte des jeweils hauptsächlich beschriebenen Volkes direkt verbunden sind. Das Eingreifen der Götter wird als konstitutiv für den Geschichtsablauf dargestellt. Doch sind es nur bestimmte Götter, von denen solches Eingreifen berichtet wird, nämlich Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Quetzalcoatl und Mixcoatl-Camaxtli, die auch als Stammes- und Schöpfungsgötter bezeichnet werden. Während nach der Darstellung einiger Quellen der geschichtswirksame Einfluß dieser Götter jeweils nur ein bestimmtes Volk erfaßt, schildern andere Texte, wie z.B. die Historia Tolteca-Chichimeca, wie sie zusammenwirken

und geradezu gegenseitig für einander einspringen, um die Geschichte ihrer Völker zu gestalten. Dabei steht ihr Wirken immer in einer besonders engen Beziehung zum höchsten Gott, der neben und sozusagen über ihnen als oberster Lenker der Geschichte verehrt wird. So wird in den *Anales Históricos Huitzilopochtli* als Lenker der mexikanischen Geschichte herausgestellt, aber auch Ipalnemoa als Verantwortlicher für die Niederlage der Mexica in Chapoltepec besungen, ein Ereignis, das bei Chimalpahin wiederum ausdrücklich als Werk Huitzilopochtli's bezeichnet wird.

Es ist bemerkenswert, daß die Geschichtsberichte trotz der konstitutiven Rolle, welche die Götter in ihnen spielen, doch kaum je eine religiöse Polemik gegen die Feinde des jeweils geschilderten *altepetl* enthalten. Während sich in manchen einzeln überlieferten Gesängen durchaus Abwertungen der feindlichen Götter und Kulte finden (217), werden diese Feinde in historischen Texten kaum je direkt beschimpft oder verächtlich gemacht. Ihre Bosheit und Niedertracht wird höchstens indirekt dargestellt, indem die Beratungen, mit denen sie ihre arglistigen Pläne schmieden, in wörtlicher Rede wiedergegeben werden. Die Religion der Feinde bzw. der ortsansässigen Völker gerät solchermaßen kaum je in den Gesichtskreis der Geschichtsberichte. Nur einige wenige einheimische bzw. "fremde" Götter, wie Tlaloc, der Huitzilopochtli in Mexico-Tenochtitlan willkommen heißt (s.o.S. 78), oder etwa Itzpapalotl, deren Reliquie zum "Wanderbündel" Mixcoatl's wird (s.o.S. 75), spielen sozusagen Nebenrollen im historischen Geschehen (s.u.S. 217ff). Eine Ausnahme bildet in dieser Hinsicht nur Chimalpahin, welcher die religiöse Bedeutung des Ortes Amaquemecan-Chalco in den verschiedenen Kulturen und Religionen schildert. Doch fehlt auch in seinem Werk fast völlig das polemische Moment: Selbst der Sieg der Chichimeca-Totollimpanecca über die feindlichen Acxoteco und deren Gott Acollacatl Nahualtecutli ist ohne eine direkte verbale Abwertung der Besiegten und ihres Gottes geschildert.

Wo sich dennoch eine gewisse Tendenz zeigt, bestimmte religiöse Strömungen und Kulte positiv hervorzuheben, andere dagegen negativ zu beurteilen, läßt sich als Ausgangspunkt immer eine schon

vom Christentum her bestimmte Intention feststellen. Hieraus entstehen jedoch erst relativ spät in sich geschlossene Geschichtsbilder. Während die *Anales Históricos* und die *Historia Tolteca-Chichimeca* das Christentum kaum erwähnen und der *Conquista* gegenüber betont einen einheimischen Standpunkt vertreten, ist die Geschichte der Königreiche der chronologischen Reihenfolge nach der erste aztekische Text, in welchem die Darstellung bzw. die Bewertung der einheimischen Religion, wenn auch kaum merklich, vom Christentum her beeinflußt erscheint. Dagegen findet sich im *Codex Aubin* 1576, obwohl großer Wert auf die kirchlichen Ereignisse der frühkolonialen Zeit gelegt wird, keinerlei Hinweis auf eine Prägung der Darstellung durch das Christentum, das im Gegenteil seinerseits mit Zügen der alten Religion durchsetzt wird.

Von den späteren Chronisten vertreten Tezozomoc und Camargo die extremsten Positionen. Tezozomoc entwirft noch einmal ein traditionelles, in der *Huitzilopochtli*-verehrung zentriertes Bild der aztekischen Nationalgeschichte und stellt es der Ideologie der *Conquistadores* gegenüber. Camargo hingegen bemüht sich, deren christliche Argumentation und Anschauungsweise möglichst weitgehend zu übernehmen und sieht nur in der politischen Geschichte *Tlaxcalas* eine Verbindung zwischen der alten und der neuen Zeit. Bei *Ixtlilxochitl* und *Chimalpahin* zeigt sich als Ansatz ein heute entscheidendes Problem in der sogenannten "einheimischen" Theologie der jungen Kirchen, nämlich die Frage nach der Stellung und Legitimierung der eigenen Geschichte im christlichen Heilsplan (218). Während *Ixtlilxochitl* das Problem dadurch löst, daß er die Religion *Tezcocos* sehr scharf von derjenigen Mexikos abhebt und sie ebenso wie die Gestalt und die Botschaft *Quetzalcoatl*s als *praeparatio evangelica* beschreibt, bemüht sich *Chimalpahin*, die mexikanische Geschichte in ihren typischen Elementen der christlich-abendländischen Geschichte auch theologisch gleichwertig gegenüberzustellen. Dabei wird andeutungsweise die Frage nach einer möglichen Legitimierung des Heidentums innerhalb der im Christentum vorgegebenen Einheit der Schöpfung gestellt.

In diesen Werken der späteren Chronisten tritt zu der Darstellung der Geschichte im Rahmen des altmexikanischen Geschichtsbildes der Versuch einer Auseinandersetzung oder zumindest einer Gegenüberstellung mit dem Christentum und seiner Geschichtstheologie. Es vollzieht sich hier also auf geistesgeschichtlichem Gebiet ein ähnlicher Vorgang wie in der darstellenden Kunst, wo aus der Verbindung zwischen mexikanischen und europäischen Stilmitteln für eine gewisse Zeit noch einmal ein eigener Stil entstand (219). Auch diese am Christentum und der Auseinandersetzung mit einem fremden Weltbild orientierten Intentionen äußern sich in erster Linie in der Auswahl des in die Darstellung aufgenommenen religionsgeschichtlichen Materials und in dessen Bewertung, die z.B. bei Tezozomoc und Camargo direkt ausgesprochen wird (s.o.S.87 und S.81). Eine tatsächliche Umformung der Überlieferung im Dienste eines bestimmten Geschichtsbildes, die z.B. bei Ixtlilxochitls Darstellung von Quetzalcoatl vorzuliegen scheint, ist die Ausnahme. Es läßt sich daher, wenn man die jeweils in den Quellen vorliegende Auswahl und Bewertung entsprechend berücksichtigt, eine weitgehende dokumentarische Treue der Texte auch im Bereich der Religion feststellen.

III. Schöpfung und Geschichte

VORBEMERKUNG

Wie schon die Untersuchung der Darstellung der Geschichte und stärker noch diejenige der Geschichtsbilder der einzelnen Quellen ergab, erscheint im aztekischen Geschichtsbild neben dem Einfluß von Raum und Zeit das Handeln bestimmter Götter als konstitutiver Faktor für den Ablauf der Geschichte. Dieses Handeln nimmt in der Schöpfung seinen Anfang und ist in gewisser Weise deren Fortführung. Die Untersuchung der vielfältigen Beziehungen zwischen Schöpfung und Geschichte ist über ihre grundsätzliche Bedeutung hinaus speziell zum Verständnis des geschichtlichen Wirkens der Götter notwendig, soll daher dem Kapitel über dieses Wirken hier vorangehen.

1. DIE DARSTELLUNG DER SCHÖPFUNG

Mehrere historische Quellen beginnen mit einer ausführlichen Darstellung der Schöpfung. Die meisten der übrigen Texte, soweit sie sich nicht auf die Darstellung der Geschichte eines *altepetl* nach der Landnahme beschränken, setzen mit einem Hinweis auf die Schöpfung ein, der schon mit der Erwähnung oder Beschreibung der "Ursprungsorte" der Völker gegeben ist, denn diese Orte sind Schöpfungsorte *par excellence*, an denen die jeweiligen Völker entstanden sind.

Vollständige Schöpfungsberichte finden sich in der *Historia de los Mexicanos*, der *Leyenda de los Soles* und in der *Histoyre du Mechique* (1). Eine knappe Zusammenfassung der Schöpfungsgeschichte und zwei Aufzählungen der Weltalter sind in der *Geschichte der Königreiche* enthalten (2).

Daneben werden in den Geschichtsberichten gelegentlich einzelne Episoden wie die Erschaffung der Menschen erwähnt oder es wird indirekt auf die Schöpfung verwiesen (3).

Bezeichnenderweise findet sich bei Sahagún ebensowenig wie ein ausführlicher Geschichtsbericht etwa ein vollständiger Schöpfungsbericht. Nur die Erschaffung von Sonne und Mond wird im Zusammenhang mit der systematischen Darstellung der Gestirne im siebten Buch erzählt; eine Art Kurzfassung dieser Erzählung findet sich bei der Beschreibung der Geburt Huitzilopochtli (4). Es ist bemerkenswert, daß die einzige Schöpfungsgeschichte nur als Einschub märchenhaften Charakters einen Platz im Sahagúnschen Werk finden konnte. Die Einleitung der Erzählung spricht nicht etwa von Schöpfung: vielmehr folgt auf die im Gesamtplan des Werkes vorgesehene Beschreibung des Mondes die Ankündigung einer Erzählung, die erklären soll, warum der Mond ein kleines Kaninchen im Gesicht trägt, dann aber, fast zur Überraschung des Lesers, den entsprechenden Schöpfungsbericht bringt, in dem das besagte Kaninchen eine ganz untergeordnete Rolle spielt (s.u.S. 136). Schon diese Einleitung macht das Bestreben deutlich, die Erzählung als Märchen einzuführen und dadurch sozusagen zu entschärfen. Dieses Bestreben zeigt sich auch am Schluß des Berichtes, wo er expressis verbis als "Märchen" bzw. "Schwank", *gaganilli*, bezeichnet wird (5), ein Begriff, den z.B. Chimalpahin zur Kennzeichnung der Überlieferung strikt ablehnt (s.o.S 26).

Alle ausführlichen Schöpfungsberichte stehen also in historischen Quellen. Dazu ist auch die Leyenda de los Soles zu rechnen. Wenn auch quantitativ die Beschreibung der Schöpfung und der Taten der Götter den größten Teil ihres Inhalts ausmachen, so zeigt doch der Vergleich mit der Historia de los Mexicanos, dem Origen de los Mexicanos und der Relación de la Genealogía, daß die Leyenda mit den genannten Texten nicht nur in der Darstellung der Schöpfung, sondern auch im weiteren Aufbau weitgehend übereinstimmt: Dem eigentlichen Schöpfungsbericht folgt die Erzählung von den Mimixcoa,

von Quetzalcoatl und dem Untergang Tollans (6). Daran schließt sich in anderen Texten die Schilderung der Wanderung der Mexica, der Landnahme und der weiteren Geschichte der Stadt Mexiko. Dem entspricht genau der Vorwurf zur Fortsetzung der Leyenda, nämlich der Inhalt von Fol. 83 Mitte bis Fol. 84, den Lehmann "Anhang zum II Teil. Bruchstücke eines Abrisses der mexikanischen Geschichte" überschreibt (7).

Auch von den mixtekischen Codices beginnen einige mit einer Darstellung der Schöpfung. Z.B. steht am Anfang des Codex Bodley eine Darstellung des Baumes von Apoala, von dem nach dem Schöpfungsbericht von Reyes die ersten Menschen stammten (8). Die Selden Rolle und der Codex Gómez de Orozco beginnen nach Caso beide mit einer Darstellung Quetzalcoatl als Sohn des Schöpfergottpaares. Diese Interpretation, die sich eng an den Text von García hält, ist überzeugender als diejenige von Burland, der diese Darstellung als eine Art Investitur des Quetzalcoatl deutet (9). Weiterhin finden sich auch innerhalb der Codices Hinweise auf die Schöpfung, die in ähnlicher Weise wie in den mexikanischen Texten zur Einführung jeweils neuer, verkürzter Geschichtsberichte dienen (10).

Über die verschiedenen Versionen der aztekischen Schöpfungsberichte, ihre Übereinstimmungen und Differenzen gibt die beigelegte Tabelle Aufschluß. Es kann hier nicht weiter auf das Verhältnis der Versionen zueinander eingegangen werden, aber schon ein erster Blick auf die Tabelle zeigt, daß die Schöpfungsberichte der drei erstgenannten Quellen in den wesentlichen Zügen, im allgemeinen Aufbau und in der Reihenfolge der Ereignisse übereinstimmen, während die Geschichte der Königreiche eine eigene Anordnung trifft.

Die ausführlichste Beschreibung der Schöpfung, welche die anderen Schöpfungsberichte geradezu umfaßt, liegt in der Historia de los Mexicanos por sus Pinturas vor. Die syste-

matisierte Fassung dieses Berichtes sowie die Tatsache, daß er das aztekische Kriegerethos besonders hervorhebt, hat G. Dietrich vermuten lassen, daß dies die jüngste Fassung der überlieferten Schöpfungsberichte ist, in der die aztekische Interpretation der Schöpfung den anderen Berichten gegenüber, die noch in stärkerem Maße ältere, allgemein mesoamerikanische Elemente enthalten, besonders hervorgehoben wird (11). Sollte dies der Fall sein, so ist dieser Text für die vorliegende Untersuchung, in der es ja gerade um die aztekische Sicht geht, besonders wichtig, zumal er sich überdies durch das Fehlen von christlich inspirierten Darstellungstendenzen auszeichnet (s.o.S. 68).

Während die meisten anderen Texte nach einer mehr oder weniger schematischen Aufzählung der ersten vier "prähistorischen" Weltalter ausführlich erst den Beginn des gegenwärtigen fünften Weltalters und die damit verbundene Neuschaffung bzw. Neuordnung der Welt beschreiben, beginnt die *Historia de los Mexicanos* mit einer Art "Prolog im Himmel" und erklärt auch, warum die ersten Weltalter zu Grunde gingen. Am Anfang steht hier ein Theogonie. Dem höchsten Götterpaar, Tonacatecutli und Tonacacihuatl, entstehen vier Söhne: Tlatlauhqui Tezcatlipoca, der auch Camaxtli heißt, Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcoatl und Huitzilopochtli (12). Nach sechshundert geschichtslosen Jahren schaffen Quetzalcoatl und Huitzilopochtli die ersten Voraussetzungen zur weiteren Schöpfung: das Feuer, eine halbe Sonne, die "Zauberer" Oxomoco und Cipactonal und die Zeit.

"Darauf schufen sie die Tage und teilten sie in Monate ein, indem sie jedem Monat zwanzig Tage gaben, hatte ein Jahr achtzehn (Monate) und dreihundert und sechzig Tage" (13).

Nach der Zeit erst werden die anderen Götter, die dreizehn Himmel, die Wasser und die Erde geschaffen. Die Gestalten von Oxomoco und Cipactonal gelten als Hüter des Kalenders, und zwar sowohl der Jahresrechnung als auch des *tonalpohualli*:

*"yn xiuhlapohualiztli yn tonallapohualiztli yn
pocempohuallapohualiztli huel yehuantin yn netlacuitlahuilliz
mochihua: yn motenehua oxomoco cipactonal".*

"Die Zählung nach Jahren, die Rechnung nach Tages-
zeichen (dem Tonalamatl von 260 Tagen), die Rechnung
nach einzelnen Abschnitten von 20(Tagen, d.h. nach
zwanzigtägigen Jahresfesten), das ward die Sorge derer:
die Oxomoco (und) Cipactonal hießen" (14).

Zeit und Kalender spielen in den Schöpfungsberichten eine wichtige Rolle. Sie sind erste und entscheidende Ergebnisse, die den weiteren Verlauf der Schöpfung bestimmen und gliedern. Die Historia de los Mexicanos berichtet weiter, daß die zunächst geschaffene halbe Sonne nicht richtig leuchtete. Daher machte sich Tezcatlipoca zur Sonne, und damit beginnt das erste Weltalter, in dem Tezcatlipoca die Sonne verkörpert. Mit der Existenz dieser ersten wirklichen Sonne, die ihre Funktionen erfüllen kann, beginnt die - bereits geschaffene - Zeitrechnung in Kraft zu treten, die daher auch an dieser Stelle näher erklärt wird. Ausführlich legt der Text den Zusammenhang dar:

"Alles dies wurde gemacht und geschaffen, ohne daß sie dabei die Jahre zählten, ohne daß (die Jahre) verbunden waren und ohne Unterscheidung der Zeit...." (15)

Es folgt die Beschreibung der Entstehung der ersten Sonne, dann fährt der Text fort:

"Und da ihre Zählung von dieser ersten Sonne an beginnt, und die Bilder der Zählung von dieser Sonne an fortgeführt sind, wobei die sechshundert Jahre, zu deren Beginn die Götter geboren wurden, weggelassen werden, werde ich die Art und Weise, in der sie die Jahre zählen, beschreiben" (16).

Zu diesem Zeitpunkt, an dem die Datierung beginnt, ist aber die Schöpfung noch keineswegs abgeschlossen. Denn die Schöp-

fung ist im mexikanischen Verständnis kein zusammenhängender, einmaliger Prozeß, sondern erfolgt in verschiedenen Etappen. Die ersten vier Schöpfungen oder Weltalter werden wieder zerstört (17), daher folgt der Bericht über die für das gegenwärtige, fünfte Weltalter grundlegende Schöpfung erst auf die Schilderung der vorangehenden, unvollkommeneren Weltalter und ihren Untergang.

Die Darstellung dieser Ereignisse ist in der Historia de los Mexicanos vom Beginn des ersten Weltalters an nach Jahresannalen gegliedert. Die Jahre werden in der eigentümlichen Benennung dieses Textes (18) zunächst genannt, und dann wird jeweils vermerkt, welches Ereignis der Schöpfung in diesem Jahre stattfand, z.B.:

"Im dritten Jahr dieser zweiten Dreizehner-Rechnung, welches das sechsundzwanzigste Jahr nach der Sintflut ist,... wünschte Quetzalcoatl, daß sein Sohn zur Sonne werde".... (19).

Auch die Leyenda de los Soles, die in ihrem Aufbau an sich nicht den Jahresannalen folgt, datiert einige Ereignisse der Schöpfung. Der Beginn des ersten Weltalters, nach der Historia de los Mexicanos ebenfalls der Beginn der Zeitrechnung, wird vom Tage der Niederschrift an zurückdatiert, die Gründung des Himmels erfolgt im Jahr "eins Kaninchen", die Gabe des Feuers an den Menschen und die Episode der Anräucherung des Himmels im folgenden Jahr "zwei Rohr" (20).

Neben der Darstellung in Jahresannalen und der Datierung einzelner Schöpfungsereignisse nach absoluten Daten, erscheint noch ein anderes Datierungsprinzip in den Schöpfungsberichten: Die Epochen der einzelnen Weltalter, deren Dauer meist vermerkt ist, können wie die Regierungszeiten der Fürsten zur Datierung von Schöpfungsereignissen dienen. Z.B.: "*en el año postrero que fué sol Chalchiuhtlique*" (21). Diese Datierung der einzelnen Schöpfungsberichte ist die Voraus-

setzung für die Tatsache, daß in der Geschichte der Königreiche die Berichte über die Weltalter und die Schöpfung "in eine geschichtliche Annalenrechnung hineingewoben worden sind" (22), d.h. mit Angaben über Ereignisse wie z.B. Thronbesteigungen in Tezcoco, Quauhtitlan und Tollan abwechseln (vgl. die synoptische Übersicht).

Die Schöpfung ist jedoch nicht nur der Zeit, sondern teilweise auch dem Raum nach fixiert. Ebenso wie einzelne Akte der Schöpfung datiert sind, sind auch einzelne Handlungen der Schöpfung an bestimmte Orte gebunden. Die Erschaffung der Menschen findet in *Tamoanchan*, "dem Haus des Herabsteigens" statt (23). Dieser Ort ist aber auch eine entscheidende Station auf der Wanderung der Mexica, an der sie sich von den anderen Stämmen trennen, und nach einigen Traditionen (24) der Schauplatz der Vernichtung der feindlichen Centzon Huitznahua durch Huitzilopochtli (s.u.S. 76). Tamoanchan gilt auch als Region des Westens, Heimatort der Erdgöttinnen, Aufenthaltsort von Quetzalcoatl und Xolotl (25).

Neben dieser sozusagen allgemeinen Menschenschöpfung in Tamoanchan werden noch an anderen Orten bestimmte Menschengruppen erschaffen: In Cuitlahuac schafft Mixcoatl diejenigen Menschen, welche die Dynastie dieses Ortes begründen (26), hier besteht also eine ganz besondere Beziehung zwischen der Schöpfung und einem *altepetl*. Nach Mendieta zeugt Iztac Mixcoatl in Chicomoztoc die Stammesväter der sieben Stämme (27). Auch Chicomoztoc ist wie Tamoanchan nicht nur Ursprungs-ort der Völker, sondern gleichzeitig Station auf der Wanderung (28), wird gelegentlich sogar mit Tollan gleichgesetzt (29) und von Tezozomoc mit Aztlan, dem Ursprungs-ort der Azteken, in Zusammenhang gebracht (30).

Die Erschaffung der Sonne geschieht in Teotihuacan (31), dem "Kulturzentrum präaztekischer Zeit, dessen Ruinen von den Azteken als Grabstätten der Könige interpretiert wurden" (32)- ein Ort, der ebenfalls eine Station der mexikanischen Wanderung ist.

Die Tatsache, daß die Schöpfung auch geographisch lokalisiert ist, ermöglicht es, den Bereich der Schöpfung wieder aufzusuchen. So greifen die Tolteca in einer schwierigen historischen Situation einfach auf die Schöpfung zurück: ihr Gott empfiehlt ihnen, sich sozusagen Nachschub vom Ursprungsort her zu holen. Die Fürsten Ixcicouatl und Quetzalteuetyac machen sich auf nach Chicomoztoc-Colhuacatepec und holen die Chichimeken, die noch dort sind. Mit Hilfe dieser neuen Verbündeten gelingt dann, wie es der Gott verhieß, der Sieg über die Olmeca Xicalanca (33). Die geographische Fixierung einzelner Schöpfungsakte ist demnach keine Bestimmung einer vagen, "mythischen" Geographie. Entsprechend dem eigentümlichen mexikanischen Verständnis von Raum und Zeit (s.o. S.39 ff) sind diese Orte zwar mit bestimmten Göttern, Himmelsrichtungen, Jahresgruppen usw. verbunden, sie partizipieren jedoch ebenfalls an derselben geographischen und historischen Realität wie alle anderen Orte der Geschichte, die jederzeit wieder aufgesucht werden können. In diesen Zusammenhang gehört auch die Expedition nach Aztlan (s.u.S. 151), von der Durán berichtet (34).

Dieser Überblick über die Darstellung der Schöpfung zeigt, daß Schöpfung und Geschichte keineswegs nur dadurch miteinander verbunden sind, daß diese natürlichweise den Anfang von jener bildet: Nicht nur stehen alle überlieferten Schöpfungsberichte in historischen Quellen, die Darstellung der Schöpfung selbst folgt ebenfalls den Gattungen und Kompositionsprinzipien, die sich als typisch für die Geschichtsschreibung herausgestellt haben. Die Schöpfung ist ein Teil der historischen Berichte: sie geht unmittelbar in geschichtliche Darstellungen über und wird in gleicher Weise wie die historischen Ereignisse zeitlich datiert und räumlich lokalisiert. Die Zeit ist in ihrer kalendarischen Ordnung eines der ersten Schöpfungsergebnisse und beeinflußt als kausal wirkende Größe neben dem Handeln der Götter den weiteren Verlauf der Schöpfung ebenso wie den Ablauf der Geschichte (35).

SYNOPTISCHE ÜBERSICHT DER SCHÖPFUNGSBERICHTE

HISTOIRE DU MECHIQUE	HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS	LEYENDA DE LOS SOLES	HISTORIA DE LOS REYNOS DE COLHUACAN Y DE MEXICO
Beschreibung der dreizehn Himmel S. 22 ff.	Tonacatecutli u. Tonacacihuatl zeugen Tezcatlipoca-Mixcoatl, Tezcatlipoca, Quetzalcoatl u. Huitzilopochtli. S. 228		
	Nach 600 Jahren schafften Q. u. H. das Feuer, eine halbe Sonne, Oxomoco u. Cipactonal, Tlaloc, Mictlantecutli u. die Zeit. S. 229 ff		
	Oxomoco u. Cipactonal zeugen Piltzintecutli u. Xochiquetzal.		
I. Chalchiuhtonatiuh. Feuerregen. Lebewesen werden zu Fischen. S. 23	I. Tezcatlipoca als Sonne, von Quetzalcoatl gestürzt. Zeitalter der Riesen S. 231	I. Nahui Ocelotl. § 1400 Lebewesen von Raubtieren gefressen.	I. Nahui Atl. § 32 Sintflut. Menschen werden zu Fischen.
	Erklärung des Kalenders S. 232		
II. Chalchiuhtonatiuh. Feuerregen. Lebewesen werden zu Hühnern und Hunden.	II. Quetzalcoatl als Sonne. Von Tezcatlipoca gestürzt. S. 233	II. (Totol) Edad § 25	II. Nahui Ocelotl. § 33 Riesen werden von Jaguaren gefressen.

ce tochtli.
Gründung von Himmel
und Erde § 28
Q. schafft Menschen
I. Nahui Atl. § 32
Sintflut. Menschen
werden zu Fischen.

III. Yohualtonatiuh S. 26 Erdbeben. Riesen werden von Raubtieren gefressen.	III. Tlaloc als Sonne. Feuerregen. S. 233	III. Nahui Quiyahuatl. Feuerregen. Lebewesen in Truthühner verwandelt.	III. Nahui Ehecatl § 26	III. Nahui Quiyahuatl. Sturmwinde, Feuerregen. Lebewesen werden zu Affen. § 35
IV. Ehecatonatiuh. Sturmwinde. Lebewesen werden zu Affen. Sintflut. Die Erde stürzt ein.	IV. Chalchiuhtlicue als Sonne S. 233 f Sintflut. Die Erde stürzt ein.	IV. Nahui Atl. § 1403 Sintflut. Lebewesen in Fische verwandelt. Der Himmel stürzt ein. Sintflut und Anräucherung des Himmels.		
Wiederaufrichtung der Erde durch Ehecatl u. Quetzalcoatl S. 25 Schaffung von Nacht und Regen S. 26	Wiederaufrichtung der Erde durch Quetzal- coatl u. Tezcatlipoca.		9 calli Gründung von Colhuacan. 1 tochtli § 27 f "Da begannen die Tolteken".	
(Cinteotl s.u.) Tezcatlipoca u. Ehecatl beschließen die Menschen zu schaffen.	Tezcatlipoca-Mixcoatl schafft das Feuer. Cinteotl geboren. S. 235 Alle Götter beschließen die Menschen und den Krieg zu schaffen.	Tezcatlipoca schafft Feuer. § 1413 Die Götter beraten die Erschaffung der Menschen. § 1417		
	Tezcatlipoca schafft 400 Männer u. 5 Frauen. Xochiquetzal stirbt als erstes Opfer. S. 235			
Ehecatl holt Knochen aus der Unterwelt. Alle Götter kasteien sich und schaffen in Tamoanchan die Men- schen. S. 27		Quetzalcoatl holt Kno- chen aus der Unterwelt. § 1417f Alle Götter kasteien sich und schaffen in Tamoanchan die Menschen. § 1439		(Quetzalcoatl schafft Menschen aus Asche s.o.)
Ehecatl u. Mayahuel schaffen den Wein. Ce Acatl u. Quetzalcoatl schaffen die Erde aus Tlaitecutli S. 29	(Camaxtli schafft den Wein s.u.)			

Nanahuatl opfert sich, um die Sonne zu schaffen. S. 30. Alle Götter kasteien sich.	Nahuatl Ollin. Nanahuatl opfert sich zur Erschaffung von Sonne und Mond. Alle Götter kasteien sich.	13 acatl IV. Nahuatl Ollin. § 37ff. Regierungswechsel in Quauhtitlan, u. Beginn der Herrschaft in Tollan. Itzpapalotl fordert die Chichimeken auf, in die 4 Himmelsrichtungen zu schießen.
Die "Söhne" von Quetzalcoatl und Tlaloc werden zur Erschaffung von Sonne und Mond geopfert. S. 235 f	Die "Söhne" von Quetzalcoatl und Tlaloc werden zur Erschaffung von Sonne und Mond geopfert. S. 235 f	BEGINN DES TEXTES ...Aufforderung in die 4 Himmelsrichtungen zu schießen. § 1 ff
Camaxtli schafft 4 Männer, eine Frau u. 400 Chichimeken. S. 236 Camaxtli schafft den Wein. S. 237	Cemaxtli schafft 4 Männer, eine Frau u. 400 Chichimeken. S. 236 Camaxtli schafft den Wein. S. 237	Die Chichimeken u. die 400 Mimixcoa kommen aus den neun Hügeln. § 4
	Kampf der beiden Gruppen 2 doppelköpfige Hirsche kommen vom Himmel. Kampf zwischen Xiuhnel, Mimich u. Itzpapalotl. Itzpapalotl verbrannt, aus der Asche spritzen Steinmesser. § 1538ff Bereitung des Wanderbündels. § 1539	Kampf der Mimixcoa mit Itzpapalotl. § 5 Itzpapalotl verbrannt. Die Mimixcoa bemalen sich mit der Asche. § 8 ff Bereitung des Wanderbündels. Beginn der Jahreszählung. Die Chichimeken kommen aus Chicomoctoc. Der Kalender. Oxomoco u. Cipactonal. Beginn der Jahreszählung in Tezco. § 14
	Die Wanderungen der Chichi-Die Chichimeken-Stämme meca. §16 Zeit des Nächtlichen Dunkels. §22 Annalen von Quauhtitlan u. Tollan	Die Wanderungen der Chichi-Die Chichimeken-Stämme meca. §16 Zeit des Nächtlichen Dunkels. §22 Annalen von Quauhtitlan u. Tollan

Camaxtli zeugt mit
Chimalman Quetzal-
coatl.S. 34

Camaxtli zeugt mit
einer "Parienta de
Tezcatlipoca" Ce Acatl.

Eroberungszüge des
Mixcoat1 § 1540

Mixcoatl zeugt mit Chimalman Quetzalcoatl. § 1544

Ce Acatl wird geboren.

Ce Acatl begleitet seinen
Vater auf Eroberungszügen.
§ 1557

Camaxtli wird von
seinen Söhnen getötet.
S.35

Mikcoatl wird von den 400
Mimixcoa getötet. § 1558

Ce Acatl bestattet die Gebeine seines Vaters.

Quetzalcoatl rächt
seinen Vater. S. 35

Wanderungen Quetzal-coatl's

Quetzalcoatl in Tollan.

Tezcatlipoca vertreibt
Quetzalcoatl aus
Tollan. S.36

Quetzalcoatl auf der
Flucht. S.37

Quetzalcoatl stirbt und
wird verbrannt. S. 38

Ce Acatl büßend auf
der Wanderung.

Ce Acatl in Tollan S. 238

Tezcatlipoca vertreibt
Ce Acatl aus Tollan.

Ce Acatl auf der Flucht.

Ce Acatl stirbt in
Tlapallan.

Auszug aus Aztlan.

Topiltzin stirbt in Tlapallan
und wird verbrannt. § 1586 ff

Totepeuh, der Vater des
Quetzalcoatl stirbt. § 53

Quetzalcoatl wird geboren. § 54

Quetzalcoat1 bestattet
die Gebeine seines
Vaters. § 55

Wanderungen Quetzal-
costa 8 60 f

Die Herrschaft Quetzalcoatl in Tellan § 66 f

Die Zauberer vertreiben
Quetzalcoatl. S 78 ff

Quetzalcoatl auf der
Flucht. S 142 ff

Quetzalcoatl verbrennt
sich. § 147 ff

2. DIE NATIONALGOTTHEITEN UND IHR WIRKEN IN DER SCHÖPFUNG.

Die vier Nationalgottheiten, welche, wie die Analyse der historischen Texte ergab, vornehmlich die Geschichte gestalten, sind auch die hauptsächlichen Träger der Schöpfung. Das ist angesichts der festgestellten Einheit von Schöpfung und Geschichte, die, wie der vorige Abschnitt zeigte, schon in der Art ihrer Darstellung hervortritt, nur folgerichtig. Quetzalcoatl, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli und Mixcoatl-Camaxtli bilden eine eigene Gruppe im aztekischen Pantheon, deren Charakteristika, soweit sie bisher herausgestellt wurden, hier noch vor der Darstellung ihres Schöpfungswirkens kurz angeführt werden sollen.

K. Th. Preuss hat diese Götter nach ihren wichtigsten Funktionen "Schöpfungs- und Stammesgötter" genannt und sie folgendermaßen charakterisiert: "Sie erheben sich... über die reinen Naturgötter dadurch, daß sie zugleich Schöpfungsgötter sind, sich nach Bedarf in verschiedene Objekte verwandeln können und ein Verantwortungsgefühl zeigen, sobald etwas nicht in Ordnung ist" (36).

Weitere typische Züge der Nationalgötter sind, wie Krickeberg herausgestellt hat (37), ihre persönliche Charakterisierung, die sie von den anderen Göttern abhebt, und ihre enge Beziehung zum höchsten Gott. Diese Verbindung zum höchsten Gott ist für Quetzalcoatl und Tezcatlipoca schon 1840 von Ternaux-Compans hervorgehoben (38) und neuerdings auch von Haekel wieder betont worden (39).

Die Zusammengehörigkeit der Schöpfungs- und Stammesgötter innerhalb des altmexikanischen Pantheons und ihre besondere Beziehung zum höchsten Gott zeigt sich auch in der Gliederung der Sahagúnschen Götterlisten.

Kirchhoff hatte 1961 darauf hingewiesen, daß die Auswahl dieser Listen nicht zufällig sei, vielmehr auf eine engere Be-

ziehung der aufgezählten Götter weise (40). Barthel hat dann diese Kriterien näher spezifiziert und die Listen im einzelnen aufgeschlüsselt. Der erste Block der aus Tlatelolco stammenden "Liste B" z.B. ist in dem Begriff des Himmels zentriert und umfaßt die höchsten Götter: Huitzilopochtli, Paynal (das "Abbild Huitzilopochtli's"), Tezcatlipoca, Tlaloc und Quetzalcoatl (41), i.e. die Schöpfungs- und Stammesgötter. Anstelle von Mixcoatl-Camaxtli, der bei Sahagún überhaupt nirgends erscheint, steht hier Tlaloc, der zu den Stammes- und Schöpfungsgöttern in einer besonderen Beziehung steht (s.u.S. 216). In der anderen Götterliste (Liste A aus Tepepulco) machen die Schöpfungs- und Stammesgötter und ihnen verwandte Götter die Hälfte des ersten Blocks aus: Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Yacatecutli, Paynal, Quetzalcoatl, Otontecutli (42). Eine Verwandtschaft zwischen Quetzalcoatl und Yacatecutli ist von Acosta Saignes und Jiménez Moreno betont worden, der den Namen *Yacatecutli* als eine Kontraktion aus dem Beinamen Quetzalcoatl's, *ce acatl tecutli*, "Herr eins Rohr", deutet (43). Als Gott der wandernden Kaufleute steht Yacatecutli jedoch vor allem auch Huitzilopochtli nahe, da die fernreisenden Kaufleute auf die religiösen Formen der mexikanischen Geschichte vor der Landnahme zurückgriffen (44).

Von der naturmythologischen Schule, deren Interpretationsmethode sich gerade in der Amerikanistik besonders lange gehalten hat und immer noch fortwirkt (45), werden die Gestalten der National-Götter astralmythologisch gedeutet, i.e. als mythische Erklärungsversuche für den Umlauf der Gestirne angesehen (46). Unzweifelhaft besteht eine besondere Verbindung zwischen diesen Göttern und bestimmten Gestirnen, z.B. wird Quetzalcoatl von den Texten als Morgenstern bezeichnet, Tezcatlipoca als großer Bär (47). Doch werden im Verständnis der Texte selbst die Sterne als Erscheinungsweisen und Symbole der Götter erklärt und nicht umgekehrt als eigentliche Ursache ihrer Existenz.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit stellt sich vor allem die Frage, ob die nähere Betrachtung des Wirkens der Nationalgötter in Schöpfung und Geschichte weitere charakteristische Züge herausstellen wird, welche über die hier genannten allgemeinen Charakteristika hinaus gehen und diese Götter noch spezifischer von anderen Gottheiten, gerade auch den mit ihnen verbundenen, wie z.B. Tlaloc und der "historischen" Gruppe der Erdgöttinnen, unterscheidet. Diese Frage kann jedoch erst später, nach der Darstellung des Wirkens der Nationalgötter in Schöpfung und Geschichte, beantwortet werden (s.u.S.217 ff).

Wie schon der Abschnitt über die Darstellung der Schöpfung zeigte (s.o.), vollzieht sich die aztekische Schöpfung in mehreren Etappen. Die ersten vier Weltalter, in denen jeweils Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, Tlaloc und Chalchiuhtlicue die Sonne verkörperten, endeten durch den Einfall wilder Tiere, durch Sturmwinde, Feuerregen und Sintflut (48). Die Schaffung und Einrichtung der gegenwärtigen Welt ist demnach keine eigentliche Neuschöpfung, sondern vielmehr die Wiederaufrichtung, Verbesserung und Gestaltung der durch die kosmischen Katastrophen am Ende des vierten Weltzeitalters zerstörten Welt. Die wichtigsten Schritte dieser Neuschöpfung, in deren Reihenfolge alle Versionen übereinstimmen, sind die Wiederaufrichtung der eingestürzten Erde, die Erschaffung des Feuers, die Erschaffung der Menschen, die Auffindung der Nahrungspflanzen, die Schaffung von Sonne und Mond und die Vorsorge für deren Funktionieren.

Es gibt also, wie A. Mönnich herausgestellt hat (49), zwei Erdschöpfungen: die ursprüngliche und die Wiederaufrichtung. Die erste wird nur in der *Historia de los Mexicanos* beschrieben: die vier Nationalgötter schaffen gemeinsam den großen Fisch Cipactli und lassen aus ihm die Erde bzw. die Erdgottheit Tlaltecuctli erstehen (50). Diese Erde stürzt in der Sintflut, die das vierte Weltalter beendet, ein und muß daher zu Beginn des fünften Weltalters wieder aufgerichtet werden. In der *Historia de los Mexicanos* tun dies Tezcatlipoca

und Quetzalcoatl, indem sie sich in Bäume verwandeln (51). Die Histoyre du Mechique berichtet den Vorgang zweimal. Zunächst wird beschrieben, wie Tezcatlipoca und Quetzalcoatl - Ehecatl vom Nabel der Erdgöttin Tlaltecuctli zu ihrem Herzen vordringen, welches der Mittelpunkt der Welt ist, und von dort aus den Himmel wieder emporheben (52). Weiter unten wird erzählt, daß die beiden Götter die Göttin Tlaltecuctli vom Himmel herabholen und sie zerreißen, wobei sie sich in Schlangen verwandeln. Der eine Teil der Göttin wird zum Himmel, der andere zur Erde, aus ihren Haaren und ihrer Haut entstehen die Bäume, Blumen und Kräuter, aus ihren Augen Brunnen und kleine Höhlen, aus ihren Schultern die Berge usw. Bei Mendieta findet sich eine ähnliche Episode, nur ist es dort statt Quetzalcoatl Huitzilopochtli, der mit Tezcatlipoca gemeinsam die Erde aufrichtet (53).

Auf die Wiederaufrichtung der Erde folgt die Erschaffung des Feuers durch Tezcatlipoca bzw. Mixcoatl (54).

Dann beraten und beschließen alle Götter die Erschaffung der Menschen:

"und darauf beraten sich die Götter, sie sagten:

'wer wird (auf der Erde) wohnen?

Gegründet worden ist der Himmel,

gegründet worden ist die Herrin Erde.

Wer wird (auf der Erde) wohnen, o Götter?'" (55)

Die Leyenda und die Histoyre du Mechique berichten, daß Quetzalcoatl, um die Menschen zu schaffen, einen Knochen bzw. Asche aus der Unterwelt holen muß (56). Das Unternehmen ist sehr gefährlich, und der Gott ist dabei auf die Hilfe seines *nahualli* angewiesen, der ihn während seines Gespräches mit dem Gott der Unterwelt, Mictlantecutli, berät.

Nahualli, "Zauberer", ist ein Begriff, der zum Verständnis des geschichtlichen Wirkens der Götter wie auch der Menschen von großer Bedeutung ist (s.u.S. 211 u. S. 223). Von diesem Wort leitet sich aber auch der Begriff des Nagualismus ab,

auf den Lehmann, indem er *nahualli* mit "Schutzgeist" übersetzt, zurückgeht (57). Nagualismus (s.u.S.207) bezeichnet die in Amerika, Afrika und Australien verbreitete Vorstellung einer besonderen Verbindung zwischen einem Menschen und einem anderen Wesen, meist einem Tier, das als eine Art *alter ego* aufgefaßt wird (58). Angesichts der Tatsache, daß andere Texte die Zauberer, die den Göttern bei der Schöpfung helfen, wie z.B. Oxomoco und Cipactonal, benennen und beschreiben (s.u.S.133), scheint es allerdings fraglich, ob es sich hier wirklich um einen "Schutzgeist" Quetzalcoatls oder nicht doch um einen solchen Zauberer handelt:

"Und wiederum sprach zu ihm der Herr der Unterwelt:

'Schon gut! Nimm ihn (den Knochen) fort!'

Und darauf sprach der Herr der Unterwelt zu seinen Boten, den Bewohnern des Totenreiches:

'Sagt ihm, o Götter, er soll ihn nur hier lassen (den Knochen)!'

Aber Quetzalcoatl antwortete darauf:

'Nein! Endgültig trage ich ihn mit mir.'

Und da sprach zu ihm sein Schutzgeist (*inahual*):

'Sprich nur zu ihnen: Ich habe ihn (den Knochen) doch eben hier gelassen.'

Darauf sprach er (Q.), er schrie sie an:

'Ich habe ihn doch hier gelassen!'

Aber da stieg er denn wirklich hinauf (aus der Unterwelt).

Dann fasst er den Edelsteinknochen.

An der einen Seite ist er voll Mannsgebein, an der anderen Seite ist er voll Weibsgelbein" (59).

Diesen Knochen, der sozusagen die Grundsubstanz der Menschen enthält, bringt Quetzalcoatl mit Hilfe des *nahualli* nach Tamoanchan, wobei sie nur mit knapper Not den Nachstellungen der Unterweltbewohner entgehen, die ihnen im wahrsten Sinne des Wortes Gruben graben. In Tamoanchan findet dann die eigentliche Menschenschöpfung statt. Dort wird unter Assistenz der Erdgöttin Cihua-coatl-Quilaztli der "Edelsteinknochen" zermahlen und in die "Edelsteinschale" (*chalchihupazco*) gelegt:

"Und darauf zapft sich (durch Stiche) Quetzalcoatl
Blut ab aus seinem Gliede
(und lässt es auf den zermahlernen Knochen tropfen).
Darauf verrichten alle die oben genannten Gottheiten
Bussübungen.....
Und da sagten sie:
'Geboren sind die Götter (und) die Menschen (die Unter-
tanen), weil sie über uns Kasteiungen vollbrachten'"(60).

Dieser letzte Satz (*otlacatque in teteo in maguehualtin, ye ica in otopotlamageihque*) (61), der davon spricht, daß sowohl die eben erschaffenen Menschen als auch die Götter selbst "geboren", d.h. wörtlich "Mensch geworden" (*tlacatque*) sind, ist ein Hinweis auf die - im weiteren Verlauf der Schöpfungsberichte noch deutlicher hervorgehobene - Tatsache, daß zum Schöpfungshandeln der Götter das Opfer gehört, das dabei den Menschen vorgemacht wird. Die Götter präfigurieren hier, indem sie sich kasteien, das spätere Handeln der Menschen, verhalten sich als Menschen und sind in diesem Sinne "Mensch geworden".

Die Erzählung der Menschenschöpfung in der *Histoyre du Mechique* stimmt mit diesem Bericht der *Leyenda* genau überein: Quetzalcoatl, hier Ehecatl genannt, begibt sich zu Mictlantecutli und erbittet "die Asche der Toten, um daraus weitere Menschen zu machen" (62), erhält aber nur einen kleinen Knochen und ganz wenig Asche. Zurückgekehrt ruft er die anderen Götter zusammen, bis nach vier Tagen der erste Mann und die erste Frau entstanden sind und von Xolotl mit Milch und eingeweich-tem Brot gefüttert werden (63). Ein Hinweis auf die Menschenschöpfung aus Asche findet sich auch in der Geschichte der Königreiche :

"... (aus) Asche machte sie, schuf sie er (die ersten Menschen), den sie ihren Gott nannten" (64).

Anspielungen auf diese Art der Schöpfungen sind auch die Bezeichnungen *estlapietin* "die aus Blut geschaffenen", die

sich bei Chimalpahin findet (65), und *nextlapicli*, "der aus Asche Geschaffene". So heißt im Lienzo de Jucutácato der erste Mensch, welcher aus der "Edelsteinschale" kommt (66).

Neben der bisher besprochenen "allgemeinen" Menschenschöpfung, an der alle Götter durch ihren gemeinsamen Beschluß und ihre Kasteiungen maßgeblich beteiligt sind, gibt es noch eine ganze Reihe weiterer, spezieller Menschenschöpfungen durch einzelne Nationalgötter.

Im Verlauf der Schöpfung werden einzelne Menschengruppen geradezu auf Bedarf erschaffen. Die *Historia de los Mexicanos* erzählt, daß zu Beginn des fünften Weltalters die vier Schöpfungsgötter zunächst vier Männer erschaffen, um bei der Aufrichtung des Himmels zu helfen. Es ist allerdings bei dieser Gruppe noch fraglich, ob es sich wirklich um Menschen handelt. Leider übernimmt der Verfasser der *Historia de los Mexicanos* die exakte Unterscheidung zwischen Mensch und Gott des Aztekischen (s.u.S. 175) nicht ins Spanische. Er bezeichnet gleichermaßen alle Wesen, die erschaffen werden als *hombre* oder *mujer*. Dabei handelt es sich sowohl um Götter als auch um Menschen, was der Verfasser aber nur in einem Fall spezifiziert (67). Doch heißt es wenig später, daß die Götter wiederum Menschen erschaffen "wie es sie vorher gab" (68). Tezcatlipoca schafft noch eigens 400 Männer und fünf Frauen zur Nahrung für die Sonne und auch Camaxtli schafft zum gleichen Zweck vier Männer und eine Frau und anschließend als erste Bevölkerung Mexikos die 400 Chichimeken:

"...im nächsten Jahr, es war das zweite der dritten dreizehner (Reihe), nahm derselbe Camaxtli oder mit anderem Namen Mixcoatli, einen Stab und schlug mit ihm an einen Felsen, aus dem vierhundert Chichimeken kamen, und dies, so sagen sie, war der Anfang der Chichimeken, welche wir Otomí nennen...

Wie später erzählt werden wird, waren sie die Einwohner dieses Landes, bevor die Mexikaner kamen, es zu erobern und zu bewohnen" (69).

Der Stammesgott, hier Camaxtli, erscheint also auch als besonderer Schöpfer seines Volkes. Dabei spielen zwei verschiedene Vorstellungen eine Rolle: daß der Gott sein Volk, oft mit Mitteln der Zauberei, erschafft und daß er die Menschen zeugt, also eigentlich der Stammvater seines Volkes ist. Von Mixcoatl wird berichtet, daß er sich kasteit und damit "ein lebendiges menschliches Wesen" schafft, das zum Gründer der Dynastie der Tzompanfürsten wird (70), die in der Geschichte der Königreiche eine gewisse Rolle spielt. Mixcoatl wird aber auch als Stammvater der Menschen beschrieben. So heißt es bei Mendieta:

"In Bezug auf die Abstammung und den Ursprung der Indianer, welche dieses Neu-Spanien bevölkerten... lassen sie ihre Geschichten bei einem Greis Iztac Mixcoatl beginnen, welcher in jenen sieben Höhlen, die Chicomoztoc heißen, wohnte. Sie sagen, er habe von seiner Frau, die Ilancuey genannt wurde, sechs Söhne gehabt. Den ersten nannten sie Xelhuan, den zweiten Tenoch, den dritten Olmecatl, den vierten Xicalancatl, den fünften Mixtecatl, den sechsten Otomitl" (71).

Hier werden also sowohl die Stämme als Ganzes unter einem Sammelnamen wie Xicalancatl und Olmecatl, als auch die einzelnen Führer der Stämme, Xelhuan, der Führer der Nonohualca (72), und Tenoch, der Priesterführer der Azteken (73), Söhne des Mixcoatl genannt.

Diese verschiedenen Weisen der Menschenschöpfung werden aber nicht als Widerspruch aufgefaßt. Die von einem Gott geschaffenen Menschen gelten als mit ihm verwandt, auch wenn sie nicht von ihm gezeugt worden sind. So wird die Mutter des *Ce acatl* als "Verwandte des Tezcatlipoca" bezeichnet, eine Verwandtschaft, die darin besteht, daß sie zu den von Tezcatlipoca geschaffenen Wesen gehört; und die fünf Menschen, die Camaxtli aus einem Felsen hat entstehen lassen (s.u.S. 145), werden seine Söhne genannt (74).

Die enge Beziehung der Stammesgötter zu ihren Völkern liegt in der Schöpfung begründet. Im Rahmen der allgemeinen Schöpfung, in der die Schöpfungs- und Stammesgötter zusammenwirken, ist der einzelne Gott jeweils der Erzeuger seines Volkes.

Auf diese Schöpfertätigkeit der Stammesgötter wird auch in den Geschichtsberichten Bezug genommen: z.B. lehnen die mexikanischen Krieger nach der Niederlage von Chapoltepec eine Begnadigung mit folgenden Worten ab:

"Denn auf Kreide, Federn, Papier (d.h. zum Opfertod) hat die Leute (uns?) erzeugt der Huitzilopochtli" (75).

Auf die Erschaffung der Menschen folgt die Auffindung bzw. Schaffung der Nahrungspflanzen. Die Leyenda berichtet, wie die Götter sich wiederum beraten:

"Wiederum (weiter) sagten sie: 'Was werden sie essen, o (ihr) Götter?' Nun mögen herabkommen (geboren werden) die Lebensmittel (der Mais)" (76).

Daraufhin fragt Quetzalcoatl die rote Ameise, woher sie den Mais genommen habe und läßt sich von ihr den Lebensmittelberg (*tonacatepetl*) zeigen, wobei er sich selbst in eine schwarze Ameise verwandelt. Gemeinsam holen sie entkörnten Mais und bringen ihn nach Tamoanchan, wo er den Menschen von den Göttern vorgekaut und auf die Lippen gelegt wird. Doch ist damit das Problem, den "Lebensmittelberg" im Ganzen heranzuschaffen, nicht gelöst. Quetzalcoatl ist dieser Aufgabe alleine nicht gewachsen. Er kann den Berg auf seinen Schultern nicht herbeitragen. Daraufhin wendet er sich an das Zauberer- und Loswerferpaar Oxomoco und Cipactonal, die er nach dem Bericht der Historia de los Mexicanos selbst geschaffen und mit der Fähigkeit zur Zauberei begabt hat (77).

Oxomoco und Cipactonal werden als *tonalpouhque*, "Tageszähler", bezeichnet und gehören daher einer besonderen Kategorie der Zauberer an (78). Die beiden befragen das Los und bestimmen,

daß der Gott der Syphilis, Nanahuatl, der später zur Sonne wird, den Berg mit einem Blitz spalten solle. Daraufhin können die Regengötter alle Nahrungspflanzen, die verschiedenen Sorten Mais, Bohnen usw. herausnehmen.

Eine andere Version läßt die Nahrungspflanzen aus dem Körper des Maisgottes entstehen. Die Histoyre du Mechique erzählt in einer auf Chalco zurückgehenden Tradition (79), daß Piltzintecutli und Xochiquetzal den Maisgott Cinteotl zeugten. Dieser legte sich in die Erde und ließ aus seinem Körper die Nahrungspflanzen sprießen, aus seinen Haaren die Baumwolle, aus den Augen verschiedene Samenarten, aus den Nägeln eine besondere Maisart usw. (80). Auf diese Episode spielt wohl die Historia de los Mexicanos an, wenn sie statt einer ausführlichen Beschreibung der Entstehung der Nutzpflanzen nur die Geburt Cinteotls vermerkt (81). Neben der Auffindung bzw. Entstehung der Nutzpflanzen wird noch die Erschaffung des Weines als ein eigener Schöpfungsakt erwähnt. Die Histoyre du Mechique schreibt diese Tat Quetzalcoatl und der Pulquegöttin Mayahuel zu, die Historia de los Mexicanos hingegen Camaxtli (82).

Erst nach den Menschen und den Nahrungspflanzen werden Sonne und Mond endgültig geschaffen. Dazu bedarf es eines größeren Opfers als bei der Menschenschöpfung: nämlich eines Selbstopfers der Götter.

Die Leyenda erzählt, daß Tonacatecutli und Xiuhtecutli dem verachteten, mit Pestbeulen übersäten Gott der Syphilis, Nanahuatl, befehlen, sich zu opfern. Tlaloc und Nappatecutli ("Herr der vier Richtungen") richten die gleiche Aufforderung an die Göttin "vier Feuerstein", d.h. die Erdgöttin Xochiquetzal. Beide Götter müssen sich vier Tage lang durch Fasten, Kasteiungen usw. auf ihr Opfer vorbereiten und stürzen sich dann ins Feuer: zuerst Nanahuatl, der zur Sonne wird, und dann Xochiquetzal, die "nur auf die Asche fiel" und daher weniger hell strahlt und zum Mond wird (83).

Nach dem Opfer wird Nanahuatl im höchsten Himmel von dem obersten Götterpaar, Tonacatecutli und Tonacacihuatl, feierlich empfangen und geehrt. Sie baden ihn, setzen ihn auf "einen roten Löffelreihfeder-Sitz" und binden ihm "ein mit rotem Rande versehenes Tuch" um die Stirn. Vier Tage lang bleibt er dort, dann steht die neue Sonne "Vier Bewegung" (*nahuā ollin*) am Firmament, die sich aber entgegen ihrem Namen zunächst noch nicht bewegt:

"Aber vier Tage dauerte es, daß sie sich nicht bewegte, sondern liegen blieb.

Da sagen die Götter:

'Weshalb bewegt sie sich nicht?'" (84)

Die Götter lassen daraufhin den Obsidianschmetterling bei der Sonne anfragen, weshalb sie sich nicht bewege, worauf sie antwortet, das sollten sich "die Vornehmen und die Könige" doch selbst fragen. Erzürnt versucht daraufhin Tlahuizcalpantecutli, der Gott des Morgensternes, der mit Quetzalcoatl identifiziert wird, auf die Sonne zu schießen, die ihrerseits mit roten Pfeilen zurückschießt und damit den Morgenstern in die Unterwelt wirft.

Möglicherweise enthält diese Episode des Schießens neben der Anspielung auf die Sonnenstrahlen, die den Morgenstern vertreiben, auch bereits einen Hinweis auf das Selbstopfer, dem sich alle Götter nun unterziehen müssen, um Sonne und Mond in Gang zu setzen:

"Und darauf werden in Reihen aufgestellt (wie beim Opfer)
die Götter:

Titlacauan (Tezcatlipoca), Huitzilopochtli und die weiblichen (Gottheiten): Xochiquetzal, die mit dem schwarzen Hemd (*Yap(p)alliicue*), die mit dem roten Hemd (*Nochpalliicue*). Darauf findet statt das allgemeine Menschenopfer dort in Teotihuacan.

Und als nun dadurch (infolge des Opfers) die Sonne am Himmel ging, da geht auch der Mond, der dort bloß auf die Asche... gefallen war" (85).

Die im Text erwähnten Göttinnen Yapalliicue und Nochpalliicue sind wahrscheinlich mit der Göttin Tlazolteotl zu identifizieren (86).

Bei Sahagún ist die Erschaffung von Sonne und Mond ausführlicher geschildert (s.o.S. 61). Auf die Frage der Götter, wer die Last, zur Sonne zu werden und Licht zu bringen, auf sich nehmen wolle, meldet sich Tecuciztecatl, "der aus dem Land der Meerschnecke". Nanahuatl wird von den Göttern bestimmt, was er freudig und als eine Ehre annimmt. Die Kasteiungen, denen sich beide Götter zur Vorbereitung ihres Opfers unterziehen, werden ausführlich beschrieben: während Tecuciztecatl die kostbarsten Requisiten aus Gold und Edelsteinen benutzt, sind Nanahuatls Andachtsübungen von großer Schlichtheit, ja Armut gekennzeichnet. Dieser Unterschied soll, wie der Text später ausdrücklich vermerkt, zeigen, das Tecuciztecatl zur Sonne, Nanahuatl aber nur zum Mond bestimmt war, doch kommt es genau wie in der Version der Leyenda umgekehrt, da Nanahuatl sich freiwillig als erster ins Feuer stürzt, Tecuciztecatl aber nur zögernd folgt. Während jedoch in der Leyenda dies der Grund für den geringeren Glanz des Mondes ist, entstehen bei Sahagún zum Erstaunen der Götter zwei gleich hell strahlende Gestirne, deren eines von ihnen erst geschwärzt werden muß. Dies geschieht dadurch, daß ihm ein Kaninchen ins Gesicht geschlagen wird (s.o.S. 118), "welches seinen Glanz tötet". Nun sind zwar Sonne und Mond differenziert, aber ganz wie in der Version der Leyenda bewegen sie sich nicht, woraufhin die Götter, deren Verzweiflung anschaulich geschildert ist, sich beraten und beschließen, selbst zu sterben, um der Sonne zum Leben zu verhelfen. Ehecatl übernimmt die Aufgabe, die Götter zu opfern, und verfolgt Xolotl, der sich dem Opfer - allerdings vergeblich - entziehen will. Von den Göttern, die sich opfern, werden ausdrücklich genannt: Quetzalcoatl, Ehecatl, Totec, der rote Tezcatlipoca, die Mimixcoa sowie "vier Frauen: Tiacapan, Teicu, Tlacoyehua und Xocoyotl" (87).

Die Historia de los Mexicanos schildert die Schaffung der endgültigen Sonne nur sehr kurz: hier sind es Tlalocantecutli, d.h. Tlaloc, der als Sohn Quetzalcoatl's bezeichnet wird, und seine Gattin Chalchiuhtlicue, die zur Sonne und Mond werden; Quetzalcoatl opfert sie (88).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß auch bei der Erschaffung der Sonne die Nationalgottheiten eine entscheidende Rolle spielen, denen dabei eine deutlich hervorgehobene Gruppe weiblicher Gottheiten zugesellt ist. Die Leyenda stellt dabei eine besondere Verbindung zwischen den weiblichen Gottheiten und der Erschaffung des Mondes her. Wichtig ist weiter, daß das erste Selbstopfer der beiden Götter, die sich in Sonne und Mond verwandeln, nicht genügt, sondern daß es vielmehr eines zusätzlichen Selbstopfers aller Götter bedarf, um die Sonne tatsächlich in Gang zu setzen.

Dieser Vorgang wird in einer Art Kurzfassung, die Sahagún von der Erschaffung der Sonne bei der Darstellung der Geburt Huitzilopochtli's gibt, besonders hervorgehoben:

"Wie die Götter entstanden sind ... weiß man nicht.
Nur soviel steht in Betreff ihrer fest,
daß es einen Ort Teotihuacan (gibt), wo,
zur Zeit als es noch dunkle Nacht war,
alle Götter sich versammelten
und berieten,
wer die Last des Regiments auf den Rücken nehmen solle,
wer Sonne sein solle ...
Und als die Sonne ihren Platz eingenommen hatte,
starben sie alle,
indem mit ihnen (mit ihrem Blute) die Sonne sich ernährte,
und niemand blieb, der nicht gestorben wäre.
wie ebenfalls schon gesagt ist" (89).

Wie schon bei der Menschenschöpfung präfigurieren die Götter, indem sie sich opfern, das spätere Handeln der Menschen, was sich auch darin ausdrückt, daß die Terminologie des

Menschenopfers auf die Götter selbst angewandt wird.

So heißt es in der Leyenda von den Göttern selbst, daß sie "als Götter sterben", *teomicohua* (Lehmann übersetzt "allgemeines Menschenopfer"), von *teotl* "Gott" und *micqui* "sterben", eine Anspielung auf die zum Opfer bestimmten Kriegsgefangenen, welche *teomicque* genannt wurden (90). Sahagún ist noch deutlicher, wenn er davon spricht, daß die Götter "als Sklaven arbeiten werden", *tlacotizque*, um "zu Göttern zu werden", *teutizque* (91). Das Verb *tlacoti.ni* ist, wie G. Dietrich bemerkt hat, in diesem Zusammenhang eine Anspielung auf die Tatsache, daß in der aztekischen Praxis des Menschenopfers an Stelle von Kriegsgefangenen auch gekaufte Sklaven (*tlacotli*) geopfert werden konnten (92).

Um ihre Funktion erfüllen zu können, braucht die Sonne aber auch weiterhin laufend Unterstützung und Kräftigung durch ständige Opfer. Den weiteren Vollzug dieser Opfer sicher zu stellen ist, wie der nächste Abschnitt noch eingehender zeigen wird (s.u.S.146ff), der eigentliche Schöpfungsauftrag der Menschen. Um diesen Auftrag ganz deutlich zu machen, finden im Schöpfungsbericht der Historia de los Mexicanos nach der Schaffung von Sonne und Mond die oben bereits beschriebenen speziellen Menschenschöpfungen durch einzelne Götter statt (s.o.S. 131). Diese Menschenschöpfung steht im Zusammenhang mit der ebenfalls zu diesem Zeitpunkt stattfindenden Einführung des Krieges, den die Götter schaffen, um sozusagen die Versorgung der Sonne sicher zu stellen, denn der Krieg steht, wie ebenfalls der nächste Abschnitt deutlicher zeigen wird, in einer unaufgebbaren Verbindung zum Opfer an die Sonne.

Auch in der Leyenda und der Geschichte der Königreiche folgt unmittelbar auf die Erschaffung der Sonne eine, allerdings etwas verschlüsselte, Erzählung von der Entstehung des Krieges (93), nämlich die Darstellung der Kämpfe zwischen den Mimixcoa und der Göttin Itzpapalotl (vgl. u.S. 156).

Mit der endgültigen Erschaffung der Sonne und der Sicherstellung ihres Funktionierens ist die eigentliche Schöpfung abgeschlossen. Die folgenden Berichte sind bereits historischer Natur, sie erzählen von den Wanderungen der Chichimeken und von Quetzalcoatl, den Kämpfen und Eroberungszügen, die er mit seinem Vater Mixcoatl-Camaxtli unternimmt, von seiner Rache an den Mördern seines Vaters sowie von seiner Herrschaft in Tollan, deren Ende und seinem Tode (vgl. die synoptische Übersicht). Auffallend an diesem Übergang von Schöpfung zur Geschichte ist, daß es wiederum zunächst die Götter sind, welche nun Geschichte machen. Die Nationalgötter werden nun nicht mehr in ihrer engeren Verwandtschaft zum höchsten Gott und in ihrem verschiedenen, einander ergänzenden Schöpferwirken, das die Präfiguration menschlicher Handlungen einschließt, beschrieben, sondern vielmehr als menschliche Krieger und Fürsten, deren Geburt und Tod, Kämpfe, Eroberungen, Niederlagen und Winkelzüge anschaulich geschildert sind.

Diese "historischen" Erscheinungsformen der Götter werden im nächsten Kapitel über das Wirken der Götter in der Geschichte näher betrachtet werden (s.u.S.179ff). Hier seien zunächst noch einmal kurz die Kennzeichen ihres Schöpfungswirkens zusammengefasst.

Die Darstellung der Schöpfung betont die enge Beziehung der Nationalgötter zum höchsten Gott in seinen verschiedenen Benennungen und Erscheinungsweisen: *Ipalnemoa*, "der, durch den alles lebt", *Tloque Navaque*, "Herr des Mit und Bei", sowie - doppel-geschlechtlich - *Ometeotli* und *Omecihuatl*, "Herr" bzw. "Herrin der Zweiheit", und *Tonacatecutli* und *Tonacacihuatl*, "Herr" bzw. "Herrin unseres Fleisches", d.h. der Nahrungsmittel. Dieser Gott gilt letztlich als der eigentliche Veranstalter der Schöpfung, wenn er sie auch nicht selbst ausführt. In der Historia Tolteca-Chichimeca wird *Ipalnemoa* als "Schöpfer", *teyooyani*, und als "unser Schöpfer und Erhalter", *totepecauh*, *toteyoxauh*, besungen. Seine ständige Sorge für die Schöpfung und für deren Erhaltung wird auch in den Gesängen an ihn oft gepriesen. So heißt es:

"*yn gan tiopictionemico in tlalticpac*"

"Du bist ständig dabei, die Welt zu schaffen" (94).

Das Verb *píquí*, das in diesen Bezeichnungen erscheint, ist ein Terminus-Technicus für das schöpferische Schaffen der Götter, das Molina mit: *crear o plasmar Dios alguna cosa* übersetzt (95). Die Tatsache, daß der höchste Gott letztlich hinter der Schöpfung steht, die von den Nationalgöttern sozusagen in seinem Auftrag ausgeführt wird, kommt am deutlichsten in der Historia de los Mexicanos zum Ausdruck, wo eine direkte Verwandtschaft zwischen dem höchsten Gott und den vier Nationalgöttern besteht, die als seine Söhne bezeichnet werden. Es ist wohl auf diese Verwandtschaft zurückzuführen, daß die Nationalgötter auch mit Beinamen bezeichnet werden, die sonst nur Ipalnemoa zukommen. Z.B. wird Quetzalcoatl "Nacht und Wind", *yohualli Ehecatl*, genannt und Huitzilopochtli "Herr der Zweiheit" (*Ometecutli*) (96).

Neben der Verbindung zum höchsten Gott betonen die Texte die Zusammengehörigkeit der Nationalgötter, aus deren Zusammenwirken die Schöpfung entsteht. Daher begründet die Historia de los Mexicanos den Zusammenbruch der ersten vier Schöpfungen bzw. Weltalter damit, daß diese Götter sich jeweils gegeneinander stellen und bekämpfen (97). Die Schöpfung wird von dem Konsensus der Götter getragen: Der Beschluß, sie überhaupt ins Werk zu setzen, wird von allen Göttern gemeinsam gefaßt. Ebenso erfordern die wichtigsten Schöpfungstaten - weitere Götter ins Leben zu rufen, die Erschaffung des Krieges, der Menschen und der Sonne - das Zusammenwirken oder zumindest eine gemeinschaftliche Beratung aller Götter.

Andere Aufgaben der Schöpfung werden von einzelnen Göttern übernommen, die dabei jedoch als Delegierte der anderen Götter handeln. So heißt es in der Historia de los Mexicanos:

".... alle vier (Götter) kamen zusammen und sagten,
daß es gut sei zu bestimmen, was sie zu tun hätten...
und alle beauftragten Quetzalcoatl und Huitzilopochtli,

daß sie beide es ausführen sollten, und diese zwei, im Auftrag der anderen beiden..... schufen sogleich das Feuer" (98).

Daneben scheinen bestimmte Götter auf gewisse Aufgaben geradezu spezialisiert zu sein, z.B. Tezcatlipoca bzw. Mixcoatl auf die Erbohrung des Feuers (s.o.S. 128).

Das eigentliche Schöpfungshandeln der Götter ist durch drei Züge gekennzeichnet:

1. Das Wort. Jeder wichtige Schöpfungsakt wird zunächst von den Göttern gemeinsam beraten, und der gemeinsam gefaßte Beschluß wird feierlich ausgesprochen.
2. Verwandlungskünste und Zauberei. Um bestimmte Dinge zu schaffen, müssen die Götter analog zum Wirken der Zauberer (s.u.S. 75ff) verschiedene Gestalt annehmen; so verwandeln sich Quetzalcoatl und Tezcatlipoca jeweils in Bäume, in Schlangen usw. Die Götter sind bei der Schöpfung überdies auf die Hilfe von professionellen Zaubern und Loswerfern wie Oxomoco und Cipactonal angewiesen, bzw. bedürfen des Beistandes eines *nahualli*, wie Quetzalcoatl bei dem Gang in die Unterwelt.
3. Präfiguration. Wesentliche Akte der Schöpfung bestehen darin, daß die Götter das spätere Handeln der Menschen präfigurieren. Dabei erhebt sich natürlich gleich die hier noch nicht beantwortbare Frage, ob diese Präfiguration sich ausschließlich auf kultische Handlungen bezieht.

3. DIE CREATIO CONTINUA

Nach mexikanischem Verständnis ist die gegenwärtige Welt und die in ihr sich vollziehende Geschichte nur eine Epoche der Schöpfung, die ebenso wie die vorhergehenden vier Perioden durch eine kosmische Katastrophe enden wird. Vom gegenwärtigen Weltalter, dessen Name *nahui ollin*, "vier Bewegung", ist, heißt es:

"Die fünfte Sonne.

'4 Bewegung' (*nahui ollin*) ihr Zeichen. Sie heißt Bewegungs-(Erdbeben-)sonne, weil es bebt, wenn sie ihren Weg verfolgt. Und so wie es die alten Männer erzählen, in diesem (Zeitalter) wird es geschehen, (daß) Erdbeben, Hungersnöte sein werden, wodurch wir zu Grunde gehen werden" (99).

Die Lehre von den fünf Weltaltern und die Notwendigkeit einer ständigen Erhaltung des Kosmos haben in Symbolik und Funktion des sogenannten Sonnensteines (vgl. Abb. 2) eine eindrucksvolle Darstellung gefunden. Dieser kreisförmige Stein, der 1870 bei Ausgrabungen an der *iglesia mayor* in Mexiko gefunden wurde, zeigt in der Mitte eine Darstellung des gegenwärtigen Weltalters: das Gesicht des Sonnengottes Tonatiuh blickt aus dem Zeichen 4 *ollin* hervor (100). Das *ollin* Zeichen enthält in seinen vier Enden, also entsprechend den Himmelsrichtungen, die Glyphen der ersten vier Weltalter: *nahui ocelotl* "4 Jaguar", *nahui Ehecatl* "4 Wind", *nahui quiahuitl* "4 Regen" und *nahui atl* "4 Wasser". Diese Reihenfolge, von Seler als "kanonische" und von Lehmann als "klassische" (101) bezeichnet, findet sich auch in der *Historia de los Mexicanos*, in der *Leyenda de los Soles* sowie auf anderen Denkmälern (102).

Die Darstellung der ersten vier Weltalter ist ergänzt von vier Symbolen, die nach der übereinstimmenden Interpretation von Beyer und Seler die vier Himmelsrichtungen, die zu den vier Weltaltern gehören, darstellen: "1 Feuersteinmesser"

ce teopatli bezeichnet den Norden, *tonatiuh ilhuicac yauh* "der in den Himmel der Sonne geht" (die Seele des geopfertem Kriegers) (103) den Osten, *ce quiahuitl* "1 Regen" den Süden und *chicome ogomatli* "7 Affe" den Westen. Diese Himmelsrichtungen sind ihrerseits wieder, der Auffassung von der Einheit von Raum und Zeit entsprechend, den einzelnen Göttern, die in den verschiedenen Weltaltern die Sonne verkörperten, zugeordnet: Tezcatlipoca gehört zum Norden, Quetzalcoatl zum Osten, Tlaloc zum Süden, Chalchiuhtlicue zum Westen (104). Das fünfte, gegenwärtige Weltalter entspricht der fünften Himmelsrichtung, der Mitte, dem eigentlichen Lebensraum des Menschen, in dem sich alle Einflüsse der anderen vier Himmelsrichtungen treffen, ebenso wie das Zusammenwirken der Götter dieses Weltalter ermöglicht und erhält.

Die Darstellung der Weltalter ist umgeben von einem Kreis mit den Glyphen der 20 Tageszeichen, um den sich ein weiterer Kreis von verschiedenartigen Ornamenten schließt, die Beyer überzeugend als Federn und anhand eines Vergleiches mit der Ikonographie des Codex Nuttall als Blutstropfen gedeutet hat (105). Das Relief wird am Rand von zwei "Feuerschlangen" (s.u.S. 146) abgeschlossen, aus deren Rachen an der unteren Seite des Steines die Gesichter des Feuergottes Xiuhtecutli und des Sonnengottes Tonatiuh hervorschauen (106), während oben, wo die Körper der beiden Schlangen zusammenstoßen müßten, das Datum 13 *acatl* steht. Dies aber ist das Datum der Geburt der gegenwärtigen Sonne *nahui olin* (107).

Schon Seler und Beyer haben eine über diese Ergebnisse hinausgehende Interpretation der Ornamentik und jede weitere Zahlen- und Kalenderspekulation scharf abgelehnt: "Von einer geheimen Weisheit, von der verschiedene Autoren gefabelt haben, ist darauf (i.e. auf dem Kalenderstein) nichts zu sehen", lautet Selers sarkastischer Kommentar zu derartigen Versuchen (108).

An dieser Ablehnung ändern auch die seither erschienen Werke von Noriega und Cabrera, die auf dem Sonnenstein weitere kalendrische Angaben entdeckt haben, nichts.

Noriega berücksichtigt das Problem nur gelegentlich und in sehr großzügiger Art und Weise (109). So setzt er z.B. ohne weiteres das Zeichen, das von Förstemann und Seler als Darstellung des Planeten Venus im Codex Dresdensis identifiziert wurde (110), für die Zahl acht ein, da acht Sonnenjahre fünf Venusperioden entsprechen und dieser Tatbestand seiner Meinung nach hier ausgedrückt ist.

Cabrera tut Beyers Identifizierung eines Ornamentes als Blutstropfen mit dem Hinweis auf eine nicht näher ausgeführte "*corriente del pensamiento indígena*" leichthin ab. Um seine Deutung des Kalendersteines zu stützen, sieht er sich genötigt, die tatsächlich vorhandenen Zeichen noch zu ergänzen (111), wobei er davon ausgeht, daß der Inhalt der Darstellung auf dem Kalenderstein schwer zu entziffern sei, weil der gedankliche Gehalt formalen Darstellungsprinzipien untergeordnet worden sei. Diese Voraussetzung ist nicht sehr einleuchtend: Schon die glückliche Kombination des *ollin*-Zeichens mit den Glyphen der vier Weltalter zeigt, daß der Künstler - hätte er tatsächlich noch weitere Angaben über den Kalender darstellen wollen - dafür auch eine entsprechende Form gefunden hätte.

All diesen Untersuchungen ist ein grundlegender Mangel gemeinsam, nämlich das Fehlen einer exakten ikonographischen Untersuchung, die einzelne Zeichen als bloße Ornamentik oder als Zahlzeichen bestimmen und somit die Existenz weiterer kalendarischer Angaben auf dem Kalenderstein überzeugend begründen könnte.

Die Symbolik des Sonnensteines ist nicht der Ausdruck besonderer Geheimlehren, sie erläutert vielmehr seine Funktion. Der Sonnenstein diente als *quauhtlicalli*, als Opferstein für den Tag *nahui ollin*, nach dem das gegenwärtige Weltalter hieß, weil es an einem Tage dieses Namens untergehen werde (112). Das Opfer zur Kräftigung der Sonne, zur Existenzerhaltung des Kosmos wurde über der Darstellung dieses Weltalters vollzogen, über dem Datum der Entstehung der gegenwärtigen Sonne.

gleichsam als Wiederholung und Bekräftigung ihres ersten Erscheinens.

Das ständig drohende Ende des fünften Weltalters möglichst lange aufzuhalten, die Sonne mit Menschenblut zu nähren und dadurch die Schöpfung zu erhalten, ist nach mexikanischer Auffassung die eigentliche Aufgabe des Menschen, zu der er erschaffen wurde. Die *Historia de los Mexicanos* betont, daß Camaxtli Menschen schuf, damit es Krieg gebe und dadurch die Sonne ernährt werden könnte:

"... er schuf vier Männer und eine Frau... damit es Krieg gebe und Herzen für die Sonne vorhanden wären und Blut zum Trinken...."

"Er schlug an den Fels, auf daß die vier Söhne und die Tochter, die er im achten Himmel erschaffen hatte, herabstiegen und die Chichimeken erschlugen, damit die Sonne Herzen zum Verzehren finde" (113).

Die grundsätzliche Bestimmung des Menschen zum Opfer für die Sonne zeigt sich auch darin, daß ihr jedes neugeborene Kind geweiht wird. Zur sog. "Taufzeremonie" gehört die folgende Handlung des "Wahrsagers" (*tonalpouhqui*):

"Und danach, noch im Morgendunkel, als die Sonne noch nicht aufgegangen war, hebt er Weihend empor zur Sonne nach der Richtung, von wo sie kommen (soll). Und nachdem er Weihend emporgehoben, badet er (das Kind)" (114).

Das Baden des Neugeborenen ist wohl nicht nur als ein Symbol der Sühne zu verstehen (115), sondern ebenso als Hinweis auf den möglichen Opfertod, zu dessen Ritual auch das Bad gehörte. Weitere Einzelheiten der "Taufzeremonie" für männliche Kinder wie das Vergraben von Schild, Pfeil und Wurfbrett und der Name *Yaotl* ("Feind") weisen auf die Bestimmung des männlichen Neugeborenen zum Krieger hin (116).

Das Opfer, das die Sonne ernährt, ist grundsätzlich mit dem Krieg verbunden. Die im Krieg Gefallenen gelten als Opfer.

Daher zeigt der Sonnenstein die *xihcoatl*, die "Feuerschlange", die Waffe des Huitzilopochtli, welche das Symbol des Krieges ist (117). Die Verbindung zwischen Opfer und Krieg scheint unaufgebbar zu sein, das zeigt auch die Institution der sog. Blumenkriege. Diese Kriege, die schon zur Zeit Moteuczomas I. (1440-1469) begannen (118), wurden unter der ausdrücklichen Voraussetzung geführt, daß mit dem jeweiligen Resultat keine politische Machtverschiebung oder territoriale Veränderung verbunden sein sollte. Sie dienten ausschließlich dazu, Kriegsgefangene zu machen, die dann geopfert werden konnten. Ixtlilxochitl nennt als Nutznießer dieser Kriege eben die Stammes- und Schöpfungsgottheiten, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Camaxtli und Quetzalcoatl (119).

Der Krieg ist, wie Caso in seinen Werken immer wieder herausgestellt hat, für das aztekische Weltbild eine kultische Notwendigkeit zur Erhaltung der Welt (120). Der Krieg ist aber ebenso eine politisch-geschichtliche Aufgabe, welche die Götter den Menschen stellen. Die doppelte Bedeutung des Krieges zeigt sich besonders deutlich in der folgenden Rede, die nach Castillos Bericht Huitzilopochtli vor Beginn der Wanderung an sein Volk und dessen Führer hält:

"Sei gewiß! Sei überzeugt! und zwar, daß ich euch begleiten werde, nicht ich euch vernachlässigen werde, ich mit dir sprechen werde, damit ich euch geleite, daß ich auch stütze, auf daß ihr nicht arm seid, auf daß ihr euch nicht ängstigt; denn ich werde mit euch gehen; nicht werde ich aufhören, euch zu trösten. Und folgendes ist es, was ich dir jetzt mit aller Strenge befehle: zu eurem ersten Schmucke machet: Das Kriegertum den Krieg, den Kampf.. Ihr werdet es nötig haben, daß ihr furchtbar macht eure Brust, euer Herz; das wird der Wert davon sein: daß ihr Eroberungen machen werdet, daß ihr unterwerfen, daß ihr vernichten werdet die gesamten Untertanen, die Bürger, die dort wohnen an sovielen Orten, wie ihr von einem zum anderen ziehen werdet. Und eure

Gefangenen, die ihr erlangen werdet, auf dem Opferstein sollt ihr ihnen die Brust aufschneiden, mit "Obsidian" Feuersteinmesser, und ihr Herz sollt ihr zur Spende machen in der Richtung nach der 'rollenden Bewegung' (der Sonne) die im Himmel wohnt (und) erscheint, da wird sie herauskommen im Süden" (121).

Hier steht der Krieg im Dienste der Landnahme und ihrer Erhaltung, die Huitzilopochtli seinem Volk zu Beginn ihrer Geschichte verheißt. Auch die anderen Nationalgötter geben derartige Verheißungen. Sie stehen, wie noch zu zeigen sein wird (s.u.S.162ff), meist völlig im Widerspruch zu der gegenwärtigen Situation der Völker, die sich während ihrer Wanderungen oft in scheinbar ausweglosen Lagen befinden. In diesen verzweifelten Momenten erscheinen die Götter und verheißten eine ganz andere und bessere Zukunft. Sie deuten die Gegenwart und zeigen ihren Völkern den Zusammenhang zwischen der jetzigen Situation und dem zu erlangenden Ziel, das vorerst nur sie, die allwissenden Götter, kennen. Im Hinblick auf dieses Ziel hin interpretieren und formen die Nationalgötter die jeweiligen historischen Situationen, wie das nächste Kapitel über das Wirken der Götter in der Geschichte noch im einzelnen zeigen wird. Damit setzen sie Geschichte im dialektischen Sinne, indem sie die differenten Glieder der Geschichte als eine Einheit interpretieren. Die Zukunft erscheint dabei als ein positiver religiöser Wert.

Innerhalb dieser Geschichtskonzeption ist der Krieg der von den Menschen zu leistende Beitrag zur Landnahme und zu den Eroberungen, welche die Stammes- und Schöpfungsgötter ihren Völkern verheißten. Er ist ein wesentlicher Teil der von den Göttern selbst geleiteten, zielgerichteten Geschichte und dient gleichzeitig zur Erhaltung der Schöpfung, zur Ernährung der Sonne. In dieser doppelten Bedeutung des Krieges zeigt sich die besondere Verbindung zwischen Schöpfung und Geschichte.

Die Sorge um das Weiterbestehen der Welt und ihr Wohlergehen gehört auch zu den vornehmsten Pflichten des Herrschers. In diesem Sinne heißt es in einer bei Torquemada überlieferten Rede an den neugewählten Moteuczoma II:

"Freue dich, o glückliche Erde, da dir der Schöpfer einen Fürsten gegeben hat, welcher dir eine feste Säule sein wird, auf die du dich stützt..." (122).

Der Welt eine Stütze zu sein kann jedoch, der doppelten Bedeutung des Krieges entsprechend, für den Fürsten nicht, wie man vielleicht annehmen könnte, ausschließlich eine rituelle Verpflichtung sein, sondern ist vielmehr vor allem auch eine politische Aufgabe. Denn entscheidend für die Erhaltung der Schöpfung ist nicht die periodische Wiederherstellung der Urzeit im Sinne Eliades, d.h. der Versuch, die mythische Urzeit der Schöpfung wieder zu aktualisieren, um die "abgelaufene Zeit (zu) annullieren, die Geschichte (zu) vernichten durch die andauernde Rückkehr in *illud tempus*, durch die Wiederholung des kosmogonischen Aktes" (123). Vielmehr ist die Erhaltung der Schöpfung und der Vollzug der entsprechenden kultischen Opfer gerade an Zeit und Geschichte geknüpft, an eine gewisse, noch näher zu bestimmende geschichtliche Evolution, die aus der Wechselwirkung zwischen göttlichem und menschlichen Handeln entsteht.

Es ist also kein Zufall, daß gerade die Nationalgötter, welche die Geschichte lenken, auch die Veranstalter der Schöpfung sind, da diese Geschichte die unmittelbare Fortsetzung und Sicherung der Schöpfung *creatio continua* im wahrsten Sinne des Wortes ist.

Bevor jedoch das hier nur angedeutete Wirken der Götter und der Menschen innerhalb dieser *creatio continua* näher analysiert werden kann, muß zunächst noch gefragt werden, ob und gegebenenfalls wie das ständig drohende Weltende, die kosmische Eschatologie, mit den innergeschichtlichen Zielsetzungen wie z.B. der Verheißung der Landnahme zusammenhängt.

4. KOSMISCHE UND INNERWELTLICHE ESCHATOLOGIE

Die Frage nach der Beziehung zwischen kosmischer und innerweltlicher Eschatologie, d.h. nach einer möglichen Verbindung der Vorstellung vom Weltende mit derjenigen eines Endes des aztekischen Imperiums, hat schon A.v. Gall gestellt. Er geht dabei jedoch nicht von der Verheißung der Landnahme aus, die, wie im vorigen Abschnitt dargestellt, durch die Verpflichtung zum Kriege den geschichtlichen Auftrag der Azteken unmittelbar zum Mittel der Welterhaltung macht. Vielmehr bezieht er sich auf eine weitere Verheißung, die mit der aztekischen Herrschaftsideologie verbunden war, nämlich die Vorhersage einer möglichen Wiederkehr Quetzalcoatl's (s.u.S.160).

In seiner Studie über "Das Weltende und seine Vorzeichen im Glauben der alten Azteken" vertritt er die These, die Erwartung des Weltendes sei mit der Erwartung der Wiederkehr Quetzalcoatl's verbunden gewesen: "Im Glauben Motecuhzomas mußte aber das Ende seines Königtums, das er an Quetzalcoatl abtrat, gleichbedeutend sein oder werden mit dem Ende dieser fünften Welt, in der er lebte. Hatte doch Quetzalcoatl diese selbst einst nach dem Untergang der vierten Welt begründen helfen; warum sollte er jetzt nicht eine neue, die sechste schaffen" (124). Für eine grundsätzliche Verbindung zwischen dem Weltende und dem Ende der aztekischen Herrschaft findet sich jedoch in den Texten keinerlei Anhaltspunkt, ebensowenig wie für die Möglichkeit einer oder gar mehrerer weiterer Weltschöpfungen.

Die Vorstellung von den fünf Weltaltern ist insgesamt nicht zyklisch. Damit unterscheidet sie sich grundsätzlich von anderen Vorstellungen von Weltperioden und Weltzeitaltern. Die mexikanischen fünf Weltalter sind nicht wie etwa die indische Yugalehre sozusagen eine Erweiterung des Kalenders ins Kosmische, in dem in ewig wiederkehrender Abfolge viele Menschenjahre einen Brahmatag ergeben usw. (125). Ebensowenig

enthält die mexikanische Weltaltervorstellung die Idee eines allmählichen Niederganges, wie sie in der Yugalehre ebenfalls gegeben ist (s.u.S. 212). Die Folge der mexikanischen Weltalter ist vielmehr einmalig und stellt einen Aufstieg dar: Die ersten Schöpfungen werden wieder zerstört, weil sie ungenügend waren. Z.B. waren die Menschen des zweiten Weltalters Riesen, deren Begrüßung "Fall nicht!" war, "weil der, welcher fiel, für immer fiel" (126). Die Zerstörung dieser Schöpfungen steht im Dienste eines gewissen Fortschrittes, der aber nicht ewig ist, sondern einem abrupten Ende entgegenläuft, einem endgültigen Welttod.

Damit verbinden sich in der Lehre von den fünf Weltaltern drei Momente, die sonst meist unabhängig voneinander auftreten: die Idee von kosmisch-geschichtlichen Weltperioden, der Gedanke einer Evolution der Schöpfungen und der Geschichte und die Vorstellung vom unwiderruflichen Welttod. Es bleibt die Frage, ob dieser Welttod notwendig mit dem Ende des mexikanischen Imperiums zusammenfallen muß, wie es v. Gall annimmt. Die enge Verbindung zwischen der Landnahme und der *creatio continua* in der oben angeführten Rede des Huitzilopochtli scheint zunächst darauf hinzudeuten, doch kann die Frage endgültig erst nach einer näheren Betrachtung aller innergeschichtlichen Verheißungen beantwortet werden.

Die Landnahme ist das erste geschichtliche Ziel, das die Götter ihren Völkern setzen. Das damit gegebene Bild einer progressiven, ja linearen Geschichte prägt aber auch die Geschichtsvorstellung der späteren Zeit. Die weitere Expansion des mexikanischen Reiches bzw. der einzelnen *altepetl*, steht ebenfalls unter der Leitung der Stammes- und Schöpfungsgötter, deren Ruhm und Wirkungsbereich ständig ausgedehnt werden muß. Der Gedanke der wachsenden Machtfülle der Götter findet sich immer wieder in den Reden der Fürsten. So beschreibt z.B. Tlacaelēl die Vollendung des Huitzilopochtli-Tempels als ein vom höchsten Schöpfergott gewährtes unerhörtes und neuartiges Zeichen der mexikanischen Macht:

"Mächtiger Herr, König dieses mächtigen Reiches von Mexiko: halte dich für außerordentlich glücklich und gesegnet, da es dir der Herr der Schöpfung gewährt hat, dich an dieser Feierlichkeit zu freuen und daran, daß du sie veranstalten und daß du diesen hervorragenden und gut gebauten Tempel vollenden durftest. Das wurde nicht gewährt dem König Acamapich, weder Vitziliuitl noch dem König Chimalpopoca noch seinem Nachfolger...Itzcoatl, weder dem alten Montezuma, deinem Vater, noch einem deiner Brüder: nicht Axayacatl Tecutli (und auch) nicht Tlācōcātzin, welche mit viel Kummer und Sorge lebten und dieses Leben verließen, weil sie das nicht erleben durften, woran du dich an diesem Tage erfreust" (127).

Die mexikanische Geschichte, die Folge der Herrscher, erscheint hier als kontinuierliches Fortschreiten, das eine Veränderung, Vergrößerung und Neuerung beinhaltet, die über das hinausgeht, was die Vorfahren schon kannten.

Diese positive Wertung der mexikanischen Geschichte als progressiver Expansion ist aber von einer negativen Zukunftserwartung umgriffen. Huitzilopochtli selbst verheißt auch den Untergang des mexikanischen Reiches und das Ende seiner Macht. Bei Durán wird geschildert, wie Huitzilopochtli, bevor er mit den Mexica Aztlan-Colhuacan verläßt, sich von seiner Mutter Coatlicue mit der folgenden Rede verabschiedet:

"Ich werde nicht lange zögern, mich auf die Heimkehr zu begeben, nicht mehr als soviel, daß ich diese sieben Stämme wegführe und sie dort ansiedle, wo sie jenes Land zu bewohnen und zu bevölkern haben, das ihnen verheißen ist. Und nachdem ich sie sesshaft gemacht, angesiedelt und getröstet haben werde, werde ich sogleich umkehren, mich auf die Heimkehr begeben, wenn sich die Jahre meiner Wanderung und die Zeit, die mir bestimmt ist, vollendet haben werden. In dieser Zeit werde ich Kriege führen mit allen Provinzen, Städten, Ansiedlungen und Ortschaften

und sie alle meinem Dienste unterwerfen. Jedoch durch die gleiche Weisung, durch die ich sie besiegen werde... werden wiederum fremde Völker siegen und mich aus jenem Lande verjagen. Dann werde ich mich hierher wenden und zu diesem Orte zurückkehren, denn diejenigen, die ich mit meinem Schwert und Schild unterwerfen werde, diese selben werden sich gegen mich wenden und mich mit dem Kopf voraus zu Boden stürzen, ich und meine Waffen werden auf den Boden rollen; dann, Mutter, ist meine Zeit erfüllt, und ich werde fliehend zu deinem Schoße zurückkehren" (128).

Huitzilopochtli's Vorhersage über den Untergang seines Reiches wird auch von Tezozomoc erwähnt. Da sie sich bei Tezozomoc und Durán findet, ist anzunehmen, daß diese Verheißungen zum Überlieferungsgut der Crónica X und damit zu einer relativ frühen Tradition gehört (129). Bei Tezozomoc ist die Prophezeiung in eine Rede eingearbeitet, die Ahuitzotl an die unterworfenen Bewohner von Xocouchco richtet. Der König schildert dabei den neuen Vasallen die mexikanische Geschichte von Anfang bis Ende als das Werk des Gottes Huitzilopochtli:

"Durch ihn werdet ihr in jene Länder eindringen und sie unterwerfen, denn das ist sein eigentlicher Auftrag und Befehl: die Unterwerfung von Fremdlingen. Deswegen ist er von fernen Ländern hergekommen, um inmitten dieser Welt zu leben, um sie zu erobern und zu entdecken, damit alle Völker der Erde ihn anerkennen und ihm untergeben seien; und deswegen werden die (Angehörigen) des mexikanischen Volkes geschaffen und geboren, um jene uns und unserem Gott zu gewinnen und lehns pflichtig zu machen. Doch auch wir werden mit der Zeit unterworfen werden, denn so ist es von Huitzilopochtli selbst vorhergesagt, wie und wann weiß nur er und kein anderer" (130).

Diese beiden Texte zeigen, daß das negative Telos der Geschichte, der von Huitzilopochtli verheißene Untergang des Reiches, offenbar nicht mit der Vorstellung vom Weltende zusammenfällt. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß sich nach dem Untergang des mexikanischen Reiches andere Reiche erheben werden.

G. Dietrich hat in dieser Verheißung des eigenen Untergangs "eine nachträgliche Rationalisierung der Ereignisse der Conquista" sehen wollen, welche die Crónica X eingeführt habe, um das plötzliche Ende des aztekischen Reiches zu erklären (131). Angesichts der überraschend großen Treue, mit welcher vor allem die frühen literarischen Geschichtsquellen im allgemeinen der Tradition folgen (s.o.S. 116), erscheint es unwahrscheinlich, daß gerade ein so früher Text wie die Crónica X darin eine Ausnahme gemacht haben soll. Die Tatsache, daß die Mexikaner die Götter der Besiegten in das eigene Pantheon zu integrieren pflegten, welche nach Dietrich gegen die Authentizität der Beschreibung von Huitzilopochtlis Sturz spricht, heißt ja nicht, daß man im Augenblick des Sieges nicht mit deren Symbolen etwas grob umgegangen wäre. Das scheint im Gegenteil durchaus üblich gewesen zu sein, wie z.B. die Beschreibung des Sieges von Mexiko über Cuitlahuac in der Geschichte der Königreiche zeigt. Als erstes setzen die Sieger den Mixcoatl-Tempel in Brand und halten das dem besiegten Fürsten gebührend vor:

"Sie sprachen zu ihm:

'O geehrter Teçoçomoctli:

Es verbrannte der Mixcoatl, der jüngstgeborene...

Sieh dich vor, daß du nicht mehr ergreifst

Pfeil und Schild (d.h. lass dich in keinen Krieg wieder ein)'" (132)

Danach erst fordern die Mexikaner von Teçoçomoctli das "Abbild" des Mixcoatl, das im Tempel stand, aber inzwischen bereits in Sicherheit gebracht worden ist (s.u.S.177).

Mag schließlich auch die konkrete Beschreibung des Sturzes der Huitzilopochtli-Statue eine nachträgliche Ausschmückung sein, so sagt dies immer noch nichts gegen die Echtheit der Verheißung als solcher, welche ganz und gar in das auch sonst belegte aztekische Geschichtsverständnis paßt.

Die Möglichkeit der Vernichtung politischer Machtbereiche wird in den altmexikanischen Geschichtsberichten öfter erwähnt und auf den Willen der Götter zurückgeführt. Der Untergang des toltekischen Reiches und das Ende der Vormachtsstellung Azcapotzalcos z.B. werden als das Werk der Götter erklärt (s.u.S.192ff). Und dies gilt keineswegs nur für fremde Reiche, sondern auch und gerade für die Mexikaner selbst. Nach ihrer Niederlage in Chapoltepec bestehen sie ausdrücklich darauf, geopfert zu werden (s.o.S.133), sie erkennen auch in ihrer Niederlage den Willen ihres Gottes, der nunmehr sie zum Opfer bestimmt hat. Diese Passage zeigt besonders deutlich, daß die *creatio continua* nicht an das Bestehen eines besonderen Reiches gebunden ist, sondern vielmehr an das Auf und Ab der Geschichte im allgemeinen und der damit verbundenen Kriege.

Laut Aussage der Texte gehört es daher zu den wichtigsten Pflichten des Herrschers, ständig auf das mögliche Ende seiner Herrschaft gefaßt zu sein und alle *tetschuitl*, die darauf hindeuten könnten, zu erkennen und richtig zu interpretieren (vgl. u.S.225). Diese ständig imminente negative Zukunftserwartung entspricht der viel zitierten "pessimistischen" Komponente des aztekischen Lebensgefühls, das sich vor allem in der Lyrik ausdrückt, z.B. in dem Vers:

"Wer weiß denn, wer heute, morgen oder übermorgen die Herren sind?" (133)

Grade die Lyrik spricht es sehr deutlich aus, daß der höchste Gott Ipalnemoa, der eigentliche Veranstalter der Schöpfung, der "ständig dabei ist, die Welt zu gestalten" (134), auch über Niederlagen erfreut ist, da sie der Erhaltung der

Welt dienen:

"O in die tiefste Tiefe unseres Todes haben wir Çacateken unser Haupt gesenkt, unser Ruhm ist dahin. Gar zufrieden kannst Du, Ipalnemoa, mit uns sein im Anblick Chimaltepetl's. Den ganzen Tag feiert der alleinige Gott das Fest. In Wirrwarr liegt die Erde, es regnet Pfeile und Staub breitet sich über Chimaltepetl aus" (135).

Oder:

"Ach, Nichts geht über den Tod vor dem Feinde, Nichts über den Tod im Kriegsschmuck! Ihn (den Helden) hat Ipalnemoa geliebt" (136).

In diesen Gesängen drückt sich, wie G. Dietrich schön herausgearbeitet hat, ein "verunsichertes Lebensgefühl" aus, das einerseits an der eigenen historischen Mission und der Verpflichtung zur Erhaltung des Kosmos durch das Opfer des eigenen Lebens heroisch festhielt, dabei aber gleichzeitig von tiefer Trauer und Resignation über die Kürze und Nichtigkeit des menschlichen Lebens durchdrungen war (137).

Der von Huitzilopochtli verheißene Untergang des aztekischen Reiches ist demnach nicht mit dem Weltende verbunden, scheint jedoch in einem gewissen Zusammenhang mit der ebenfalls verheißenen Wiederkehr Quetzalcoatl's zu stehen.

Nicht als ob damit die Wiederkehr Quetzalcoatl's tatsächlich beschrieben wäre (138). Wohl aber insoweit, als die Verheissungen über Quetzalcoatl's Wiederkehr besagen, er könne eines Tages, ja eigentlich jeder Zeit, wieder selbst die Macht übernehmen und damit nicht nur den betreffenden aztekischen Herrscher, sondern möglicherweise auch Huitzilopochtli sozusagen entlassen.

Die Azteken waren sich ihrer eigenen Eroberer- und letztlich Usurpatorenrollen immer bewußt geblieben. Einerseits blieb die Überlieferung von der Vertreibung des toltekischen Herrschers Quetzalcoatl durch die aztekischen Götter Huitzil-

opochtli und Tezcatlipoca weiterhin lebendig (s.u.S.192f). Gleichzeitig jedoch wurde die Kontinuität zwischen Quetzalcoatl, Huitzilopochtli und den aztekischen Herrschern betont, die durch den Bezug auf Quetzalcoatl überhaupt erst ihre Legitimation erhielten.

In einer ebenfalls bei Tezozomoc überlieferten Inthronisationsrede heißt es, daß Huitzilopochtli im Namen Quetzalcoatl wirkte und die aztekische Herrschaft begründete, daß Quetzalcoatl selbst aber zurückkehren werde, um seinen Thron wieder einzunehmen. Nezahualcoyotl und Totoquihuaztli sprechen zu dem neugewählten Tīçoc:

"Seit heute bist du nun, o Herr, auf dem Throne, den zuerst aufrichtete *Cen acatl Nacxitl* Quetzalcoatl,... und in seinem Namen kam Uitzilopochtli, ihn setzte jener endgültig auf den Thron, der heute besteht, und in dessen Namen wiederum war König...Acamapichtli. Bedenke, daß es nicht dein Thron ist, daß er jenen gehört, von denen er entliehen ist, daß er wieder zurückgegeben werden wird,... daß du ihn nur entliehen hast. Darum Sorge, daß du ihn in Ehren hältst und ihn an Macht wachsen läßt, zum größeren Heil" (139).

Die Möglichkeit einer Wiederkehr Quetzalcoatl in ihrer ganzen Ambivalenz - es bleibt vor allem für den Herrscher immer zweifelhaft, ob er diese Möglichkeit begrüßen soll oder fürchten muß - ist ein wichtiger Bestandteil des aztekischen Geschichtsbildes, ohne den die einheimische Reaktion auf die Conquista sicherlich anders verlaufen wäre.

Auch diese Verheißung hat man versucht als späte, nachspanische Konstruktion zu "entlarven", wobei bezeichnenderweise das aztekische Material nur sekundär herangezogen wurde. Viktor Frankl hat auf Grund seiner Untersuchungen über die Ideologie der *cartas de relación*, der Berichte von Cortés an den spanischen Hof, diese Verheißung als eine von Cortés bewußt unternommene "Mystifikation" gedeutet, die dann von

den Tradenten Sahagūns als mythologischer Erklärungsversuch der Conquista übernommen worden sei (140).

Nach Frankl diene der Quetzalcoatl-Mythos Cortés dazu, seine Ankunft und die Herrschaftsansprüche der spanischen Krone mit einer aztekischen "Urgeschichte" zu verbinden und sie aus ihr zu legitimieren. Es ist nun aber die Frage, ob, wie Frankl meint, die Verheißung einer Wiederkehr Quetzalcoatl's von Cortés schlichtweg erfunden wurde oder ob Cortés diese Vorstellung nicht vielmehr in der einheimischen Tradition vorfand und in seine Rechtskonstruktion einbaute.

Die eigentümliche Verbindung zwischen dem "Urherrscher" Quetzalcoatl und der Einwanderung der Azteken aus einem fremden Land, die sich in den Cartas de Relación findet, steht im Gegensatz zu den Berichten der meisten mexikanischen Quellen, die, wenn auch mit unterschiedlichen Vorgeschichten, so doch übereinstimmend von einer Geburt Quetzalcoatl's im Lande selbst berichten (vgl. u. S. 200). Eine Darstellung, die Quetzalcoatl aus fremden, möglicherweise christlichen Ländern kommen läßt, findet sich nur bei Ixtlilxochitl, der allerdings eine sehr eigenwillige und von einem christlich orientierten Geschichtsbild geprägte Darstellung Quetzalcoatl's gibt. Die Gestalt Quetzalcoatl's scheint im Geschichtswerk des Ixtlilxochitl eine ähnliche, allerdings theologisch und nicht juristisch akzentuierte Funktion zu haben, wie die Konstruktion der "Urgeschichte" in den Carats de Relación, nämlich Mexiko mit Spanien oder doch einem christlichen Lande zu verbinden. Dabei bemüht sich Ixtlilxochitl besonders, den frommen "Propheten" Quetzalcoatl ganz ohne jede politische Funktion darzustellen. Dennoch sind es selbst bei Ixtlilxochitl nicht ganze Völkerschaften, die aus möglicherweise christlichen Ländern gekommen sind, sondern dies wird nur von Quetzalcoatl angenommen, dem Toltekenfürsten, der ja mit der Herkunft der Azteken gar nichts zu tun hat. Auch Tezozomoc, der immerhin davon spricht, daß Quetzalcoatl von den wandernden

Stämmen verehrt worden sei, bringt ihn doch niemals mit Aztlán oder anderen Ursprungsorten in Verbindung.

Die Vermutung, die Azteken selbst könnten aus einem möglicherweise christlichen Land kommen, findet sich in den einheimischen Quellen überhaupt nirgends. Sie ist, wie Frankl herausgearbeitet hat, offensichtlich eine Konstruktion des Cortés. Allerdings scheinen die Einzelheiten dieser Konstruktion darauf hinzudeuten, daß Cortés sich dabei auf Anhaltspunkte der altmexikanischen Tradition stützte bzw. stützen mußte. Denn um seinen Herrschaftsanspruch aus der sogenannten "Urgeschichte" der Azteken und der Herkunft aus einem gemeinsamen Ursprungsland zu legitimieren, hätte Cortés sich folgerichtig in irgend einer Weise mit Huitzilopochtli und mit Aztlán identifizieren müssen. Die Tatsache daß Cortés die "Urgeschichte" der Azteken auf geradezu absurde Weise mit der Vorstellung eines wiederkehrenden "Urherrschers" Quetzalcoatl verbindet (141), zeigt, daß die Verbindung zu Quetzalcoatl vorgegeben ist.

Betrachtet man die Stellung des Quetzalcoatl-Mythos in den übrigen einheimischen Geschichtsberichten, so ergeben sich überdies keine Anhaltspunkte für Frankls These, daß der Quetzalcoatl-Mythos zur Erklärung des militärischen Versagens Mexikos (142) eingesetzt wurde. Bei Camargo wird die Gestalt Quetzalcoatl herangezogen, um die Haltung Tlaxcalas zu rechtfertigen. Bei Sahagún und bei Tezozomoc wird die Tatsache, daß Moteuczoma II. die Conquistadoren für den wiederkehrenden Quetzalcoatl hielt, nicht als unvermeidlicher, tragischer Irrtum beschrieben. Im Gegenteil wird eingehend das Fehlverhalten Moteuczomas geschildert, welcher die *tetzahuitl* von Anfang an nicht richtig erkennt und deutet (vgl. u.S.22off). Chimalpahin endlich erwähnt die mögliche Rückkehr Quetzalcoatl mehrfach, jedoch ohne jeden Zusammenhang mit der Conquista (143).

Die Vorstellung, daß Quetzalcoatl wiederkehren werde, um von den mexikanischen Herrschern Rechenschaft zu fordern,

bezieht sich eben nicht auf die Wanderungen der aztekischen "Urgeschichte", sondern auf die Tatsache, daß die mexikanischen Fürsten als Nachfolger und Sachverwalter des toltekischen Fürsten aufgefaßt wurden. Diese Verbindung ist vielfach belegt: die verstorbenen Herrscher wurden in die Tracht Quetzalcoatl gekleidet, die Reihe ihrer Statuen in Chapoltepec beginnt mit einem Bild Quetzalcoatl (s.u.S.261), die Inthronisationsformel bezeichnet den Thron als Lehen Quetzalcoatl.

Diese Inthronisationsformel, wie sie Tezozomoc, in dessen Werk die Gestalt Quetzalcoatl sonst kaum erwähnt ist, überliefert hat, entspricht in ihrer Gliederung genau der bei Sahagún wiedergegebenen Rede, mit der Moteuczoma Cortés als Quetzalcoatl begrüßt (vgl. u.S.247 f).

In der zweiten Carta de Relación berichtet Cortés, Moteuczoma habe ihn in einer Empfangsrede mit den Worten: "*Estais en vuestra naturaleza*" "Ihr seid in eurer angestammten Heimat" begrüßt. Diese Formulierung hatte nach Frankl "für das spanische Rechtsbewußtsein... auch streng juristisch-technische Bedeutung und konnte im Sinne einer Blutsverwandtschaft zwischen Spaniern und Azteken aufgefaßt werden" (144).

Es scheint also so zu sein, daß Cortés die Tatsache, daß Moteuczoma ihn für den wiederkehrenden Quetzalcoatl hielt und als solchen mit der vorgeschriebenen Formel begrüßte, schon durch die Übersetzung uminterpretierte und mit der Angabe der Azteken, sie stammten ursprünglich nicht aus diesem Land, die sich natürlich auf ihre Herkunft aus Aztlan bezieht, verband. Aus diesen zwei Momenten entwickelte er die These, die Azteken seien durch ihre "Urgeschichte" mit den Spaniern verwandt, um solcherart "ein zugleich nationales und feudales Band zwischen dem von ihm eroberten Mexiko und der spanischen Krone herzustellen" (145).

Demnach kann die Erwartung der Rückkehr Quetzalcoatl's nicht mit Frankl als "mythologischer Erklärungsversuch" (146) für die Conquista angesehen werden, sondern muß vielmehr als dritte innergeschichtliche Verheißung verstanden werden, welche das altmexikanische Geschichtsbild wesentlich bestimmte. Ihren sprachlich vollkommensten Ausdruck hat diese Erwartung in dem Hymnus auf Quetzalcoatl gefunden, mit dem Chimalpahin sein Memorial Breve schließt:

"Und in folgender Weise sprechen
die alten Männer der fernen Zeit:
'Er selbst lebt und ist,
der bis jetzt nicht stirbt,
und wiederum wird er zurückkehren,
der zu herrschen kommt'" (147).

Die Verheißungen über die Erweiterung des mexikanischen Reiches und über seinen Untergang sowie die Erwartung der Rückkehr Quetzalcoatl's zeigen, wie stark die Geschichte auch nach der Landnahme teleologisch bestimmt bleibt. Die Geschichtsberichte handeln auch weiterhin von innergeschichtlichen Zielsetzungen: Die Macht des nach der Landnahme gegründeten Staatswesens wird sich unter der Führung des Gottes weiterhin vergrößern, geht aber gleichzeitig ihrem Untergang entgegen, der mit einer Wiederkehr Quetzalcoatl's und der Errichtung neuer Reiche verbunden sein wird. Diese innergeschichtlichen Zielsetzungen sind dem Zeitpunkt nach unabhängig vom Weltende, das grundsätzlich jederzeit eintreten kann und an bestimmten Daten wie z.B. *nahui ollin* besonders nahe ist.

Ungehorsam gegen den Willen der Götter und die Möglichkeit des Herrschers, ihrem Wollen entgegenzuwirken bzw. es nicht zu erkennen, aber auch die Beschlüsse der Götter selbst können zum Ende einzelner Reiche führen, bedingen aber nicht notwendig auch das Ende der Welt, sondern bilden im Gegenteil geradezu einen Beitrag zur *creatio continua*.

Die Tatsache, daß das kosmische Weltende und die innergeschichtlichen Zielsetzungen aufeinander bezogen, aber nicht identisch sind, entspricht der dialektischen Beziehung zwischen dem Wirken der Götter und dem Handeln der Menschen, die in den folgenden beiden Kapiteln betrachtet werden soll.

IV. Das Wirken der Götter

1. DAS WIRKEN DER GÖTTER AUS DER TRANSZENDENZ

Immer wieder berichten die aztekischen Quellen vom Sprechen der Götter. Durch ihre Verheißungen leiten die Schöpfungs- und Stammesgötter die Geschichte ihrer Völker. In kritischen Situationen erscheinen sie den Führern und Priestern und zeigen ihnen einen Ausweg. So flehten im Kampf mit den Xicalanca und Olmeca die Tolteca weinend in Trauer und in Ängsten zu ihrem Gott und Herrn und sprachen:

'Unser Herr, Herr des Alls, durch den alles lebt, unser Schöpfer und Gestalter! Vielleicht wirst du uns schon hier deinen Schutz zu Teil werden lassen. Sehr bedrängen uns die Xochimilca und Ayapanca, weil sie uns und unsere Ansiedlung vernichten wollen. Du weißt genau, wir sind nicht sehr viele. Möchten wir nicht von Feindeshand fallen! Erbarme dich unser, die wir deine Knechte sind, und beseitige den Krieg! O, starker Gott, höre unser Weinen und Wehklagen! Möchten wir nicht zugrunde gehen! Möchte vielmehr die Macht unserer Feinde erdrückt werden und ihre Ansiedlung und Herrschaft, ihr Adel und Volk untergehen!'

Da antwortete er, und sie hörten von oben eine Stimme, die sprach zu ihnen:

'Seid nicht traurig, weinet nicht! Ich weiß es schon. Ich sage euch, Ixcicouatl und Quetzalteueyac, gehet dorthin nach Colhuacatepec! Dort sind noch mehr Chichimeca, große Helden und Sieger. Sie werden eure Feinde, die Xochimilca und Ayapanca vernichten. Weinet nicht! Gehet hin, stellt es den Chichimeken vor und bittet sie inständig! O, beachtet es wohl! Das alles befehle ich euch.' (1)

Derartige hilfreiche Erscheinungen sind von allen vier Stammes- und Schöpfungsgöttern überliefert. Einige charakteristische Beispiele seien hier angeführt.

Von Huitzilopochtli erzählen die Anales Históricos z.B. folgendes:

"Und sie (die Mexikaner) waren gerade (erst) 10 Tage da, als die Herren von Colhuacan die Mexikaner einberiefen und zu ihnen sagten: 'Schleppt ein umpfähltes Sumpfboot herbei, wo aufrecht zu stehen kommen soll der Reiher, wo sich hinlegen wird die Schlange, ein umpfähltes Sumpfgelände, das für Hasen geeignet ist. Ihr sollt es anbringen an der Tür des Palastes."

Die Mexikaner wissen sich nicht zu helfen, sie beginnen zu weinen und sagen:

"Wie unglücklich sind wir! Was sollen wir tun?"

Daraufhin erscheint ihnen Huitzilopochtli, "ruft sie", und spricht:

"Habt keine Angst. Ich weiß es schon. Es liegt Rohr für uns da. Ihr werdet gehen und es herschleppen, ich werde es auch zeigen!" (2)

Von Tezcatlipoca, der auch den Namen *Yaotl*, "Feind", führt (3), heißt es in der Geschichte der Königreiche:

"Doch trat in Erscheinung auf einem Kugelkaktus der Dämon *Yaotl*... Dort rief er seine Freunde zusammen (und) sprach zu ihnen: 'Laßt euch (hier) nieder... Es mögen (weiter)gehen die Tolteken! Nicht sollt ihr (mit ihnen) gehen, ihr meine Freunde!'" (4).

Und Chimalpahin berichtet:

"Jahr 11 Feuerstein 1332. In diesem Jahre berief der Dämon Tezcatlipoca den Quetzalcanauhtli und sagte

zu ihm: "O Quetzalcanauhtli! Gehen wir! Geben wir die Siedlung in Chalco gänzlich auf! Ich empfinde Betrübniß. Es tut mir leid. Gehen wir dorthin nach Coyohuacan" (5).

Quetzalcoatl als Gott, der durch seinen Zuspruch die wandernden Stämme leitet und tröstet, wird in der Historia Tolteca-Chichimeca dargestellt. Der Eigenart dieses Textes entsprechend (s.o. S. 73) antwortet er dort auf das folgende Gebet des Priesters Couenan, das an keinen besonderen Nationalgott, sondern allgemein an den höchsten Schöpfergott gerichtet ist.

"'O Herr des Alls' , 'durch den alles lebt!' (*Ipalnemoq*), Ich flehe dich an. Würdest du nicht vielleicht uns Gutes tun und uns hier deine Ansiedlung geben, wie du es willst. Habe Mitleid mit uns, die wir deine Diener sind, die auf dich vertrauen!'
Der Gott Quetzalcouatl antwortete und sprach zu ihm:
'Priester Couenan! Schaffe nicht weiter! Schon hier wird unser Haus sein. Drinnen werden wir den Ansässigen die Ansiedlung streitig machen. Ich weiß es. Du sollst nichts von meinen Worten vergessen. Mache dich auf! Ixcicouatl und Quetzalteueyac mögen es hören!'" (6)

Hier bekommt der Priester, der die Weisungen empfängt, zusätzlich noch ausdrücklich den Befehl, sie den anderen Führern zu verkünden, was auch geschieht (7).

Das Wirken aus der Transzendenz von Mixcoatl-Camaxtli schildert Camargo (s.o.S. 83), wobei er betont, daß der Gott "leibhaftig mit den Menschen sprach", die daher "seine Anweisungen, Vorschriften und Verheißungen unverbrüchlich befolgten" (8). Der Gott treibt das Volk zunächst an:

"Weiterhin müßt ihr wandern, denn es ist nicht hier, wo aufgehen und wirken soll die Sonne, und mit ihren wohlthätigen und glänzenden Strahlen scheinen" (9).





Fig. 1

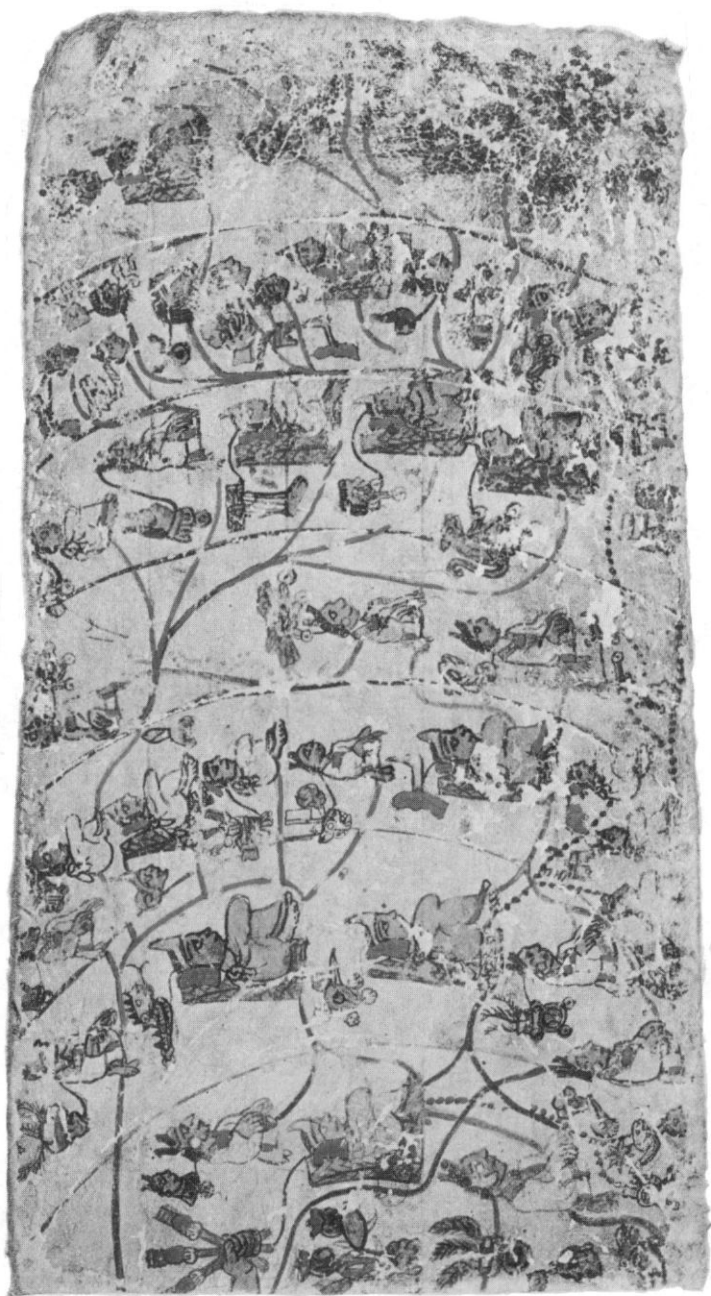


Fig. 2





Fig. 3

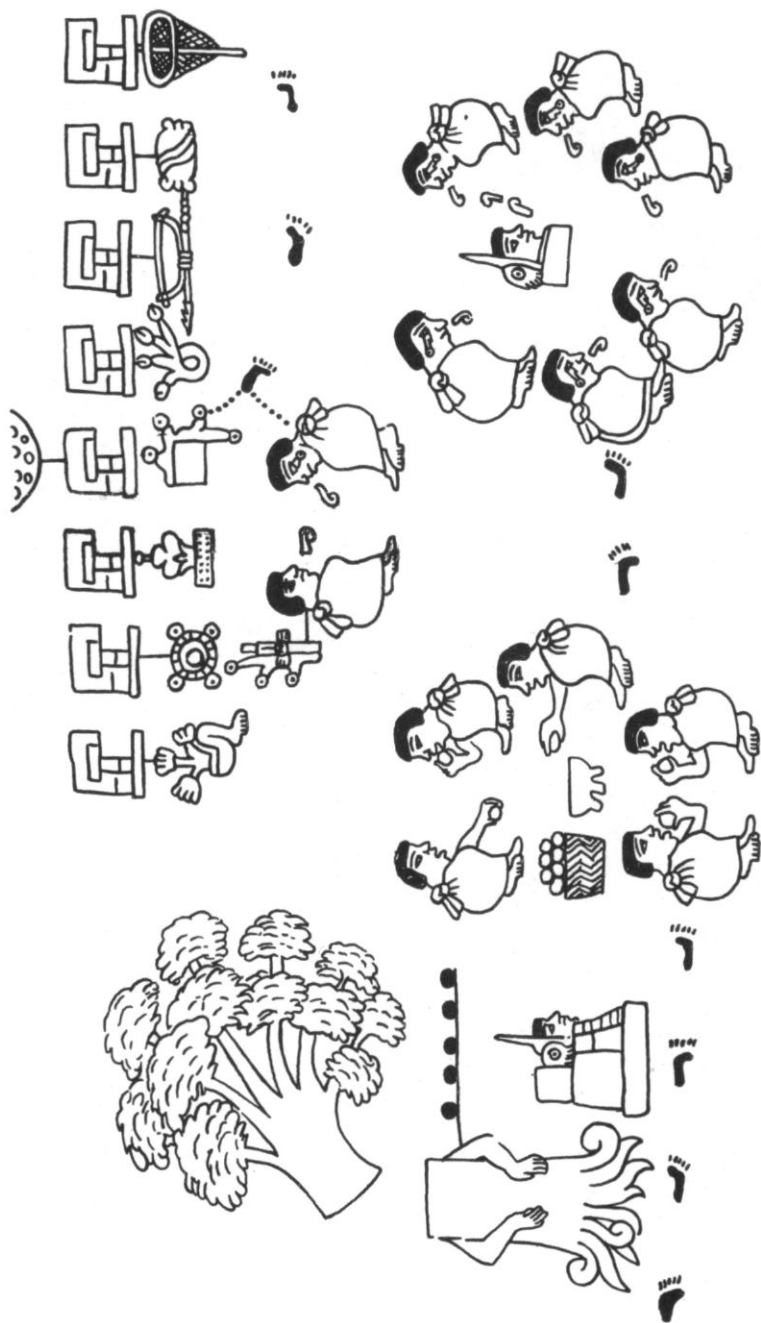
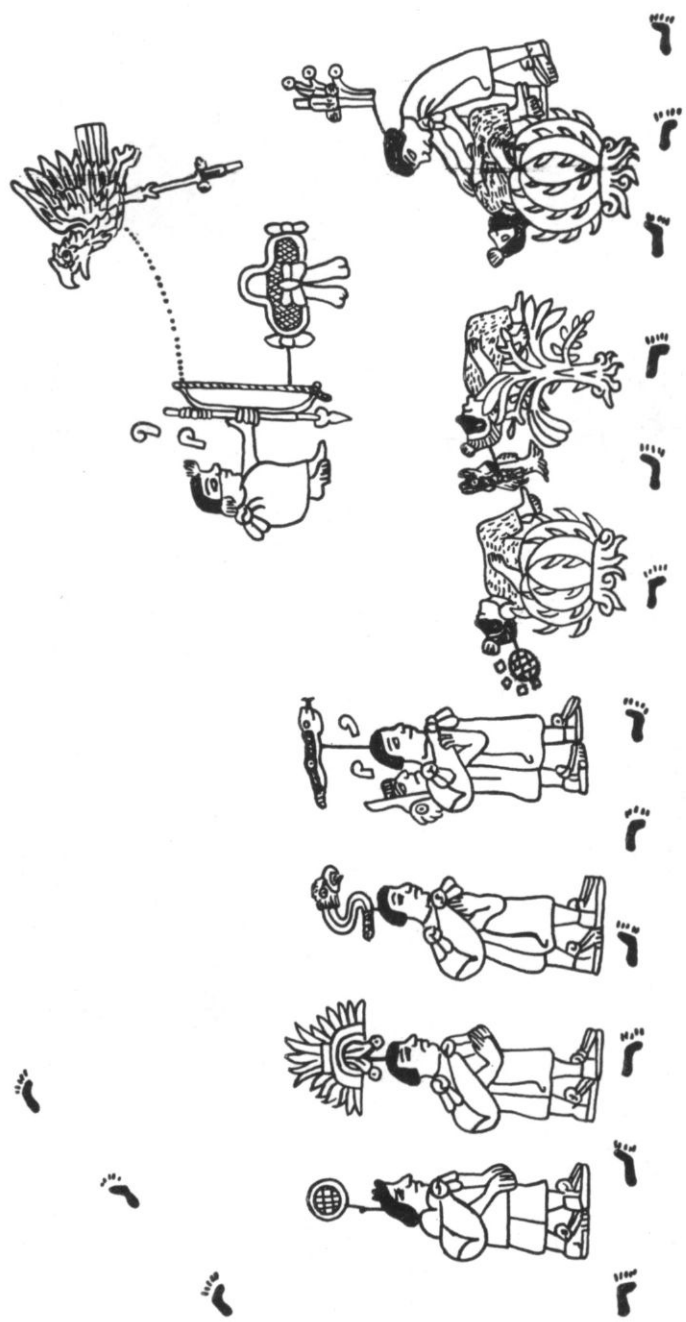


Fig. 4

Fig. 5



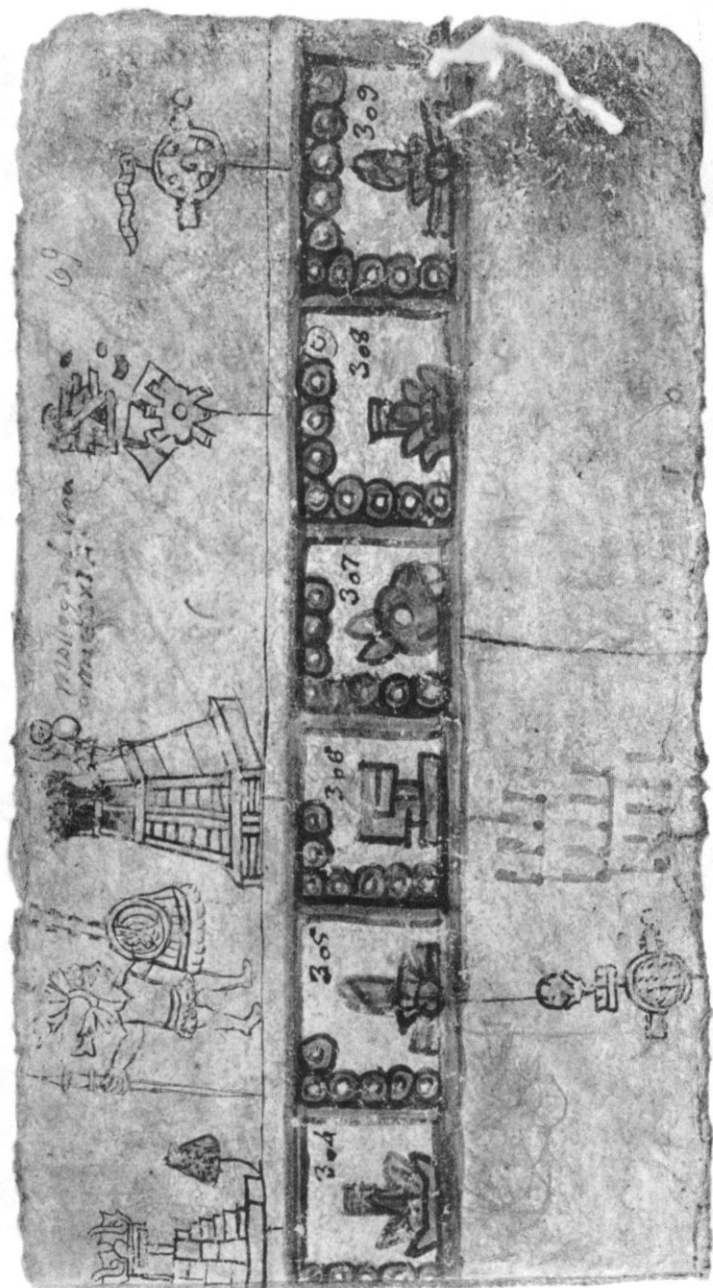


Fig. 6

Als jedoch der endgültige Siedlungsort erreicht ist, versichert er, "sie würden alle Völker besiegen und hier werde der Beginn ihrer Herrschaft sein" (10). Auch Durán berichtet von einer Rede dieses Gottes, der die Leute von Huexotzinco vor den Machenschaften Moteuczomas II. warnt (11).

Die Manifestationen der Götter aus der Transzendenz bestehen immer aus Auditionen, der Gott "ruft" (*notza*) die Menschen und "spricht" (*itoa*, öfter *ilhuia*) mit ihnen (12). Den aztekischen Texten zufolge scheinen diese Auditionen von Visionen des Gottes begleitet gewesen zu sein, der erscheint" (*naxtilia*) und sich den Menschen "zeigt" (*ittitia*) (13). Die spanischen Berichte von Camargo und Tezozomoc allerdings betonen, man habe die Götter nur sprechen hören, nicht aber gesehen (14). Das Sprechen und die Erscheinung des Gottes erfolgt oft im Rahmen eines Dialoges, in dem der Gott mit den betenden Menschen spricht: die Menschen fragen und bitten, äußern ihre Dankbarkeit und ihre Treue, aber auch ihre Bedenken. Es handelt sich bei diesen Erscheinungen der Götter in Visionen und Auditionen um Theophanien, d.h. um ein zeitlich begrenztes, außergewöhnliches Erscheinen des Gottes unter den Menschen, das von diesen als Offenbarung erkannt wird (15).

In diesen Theophanien offenbart sich der Gott und weist auf seine Allwissenheit hin, er kennt den Fortgang und das Ziel der Geschichte und wird sein Volk entsprechend leiten: der Satz "Ich weiß es schon" kehrt in den Verheißungen immer wieder (16). Allen Stammes- und Schöpfungsgöttern sind also Züge der Allwissenheit eigen. Das entspricht ihrer engen Beziehung zum allwissenden höchsten Schöpfergottpaar und ihrer himmlischen Natur (17). Während jedoch Tezcatlipoca, "der die Herzen der Menschen kennt", vollständige Allwissenheit besitzt und generell schlechtes Handeln erkennt und bestraft (18), scheint sich das Wissen der übrigen Stammes- und Schöpfungsgötter auf die Kenntnis der geschichtlichen Zukunft zu beschränken. Die Götter zeigen ihren Völkern

die geschichtlichen Ziele wie die Landnahme und geben exakte Anweisungen, was in der gegenwärtigen Situation getan werden muß, um dies Ziel zu erreichen. Z.B. gibt Huitzilopochtli seinem Volk genaue Order, wie sie dem Überfall der Leute von Azcapotzalco zuvor kommen sollen:

"Aber da sprach der Teufel Huitzilopochtli zu den Mexica:
'Jetzt wollen sie uns töten!
Macht ein Loch in das Haus,
daraus kommt heraus!'" (19)

Die Götter beschränken sich jedoch nicht auf Befehle und Ratsschläge. Sie bestrafen auch ein Handeln, das sich gegen das Erreichen des von ihnen bestimmten Zieles richtet. Tezozomoc erzählt, wie die Centzon Huitznahua, die feindlichen Brüder Huitzilopochtli (20), sich schon zu Beginn der mexikanischen Wanderung in Coatepec niederlassen wollen. Sie sehen schon in diesem Ort, welcher der Beschreibung, die Huitzilopochtli von Mexico-Tenochtitlan gegeben hat, entspricht, das verheißene Ziel der Wanderung (s.u.S.264). Diese Anmaßung erzürnt Huitzilopochtli aufs Äußerste, er stellt fest:

"Seid ihr vielleicht diejenigen, die es wissen?"...
"Nur ich bin derjenige, der es weiß!" (21)

Dann tötet Huitzilopochtli die Centzon Huitznahua, zerstört Coatepec und führt das erschrockene Volk weiter (22). Auch die Historia de los Mexicanos berichtet davon, daß einige Mexikaner gegen Huitzilopochtli und das ewige Umherziehen murren. Daraufhin erscheint der Gott und erklärt, man sei nunmehr am Ziel der Wanderung angelangt, dennoch hätten jene Männer gesündigt, und müßten entschuldigt werden (23).

Das Wirken der Götter aus der Transzendenz zeigt die besondere Abhängigkeit der Menschen von den Göttern im Bereich der Geschichte. Die Menschen kennen den Verlauf der Geschichte nicht, sie sind auf die ständige Führung des Gottes angewiesen. Dieser Tatbestand kommt exemplarisch in den Worten

der Chichimeca-Totollimpaneca zum Ausdruck, die nach der Ankündigung einer Theophanie im Anschluß an ihren Sieg zueinander sagen:

"laßt uns beachten, laßt uns sagen, laßt uns vertrauensvoll erwarten alleinig das Wort unseres Gottes!
Vielleicht verfügt er noch über uns!" (24)

Das letzte Verb, *techiximati*, heißt wörtlich übersetzt "er kennt uns", ist also auch eine Anspielung auf die Allwissenheit des Gottes.

Das Reden der Götter vermittelt, wie die angeführten Beispiele zeigen, mehr als nur Vorhersage der Zukunft im Sinne eines Orakels, das ja nur Geschehnisse ankündigen kann, die auf jeden Fall eintreten werden (25): das "Wort unseres Gottes" weist in die Zukunft, indem es sie zugleich nach dem Willen dieses persönlichen Gottes bestimmt und formt.

Das besondere Gehorsamsverhältnis, in dem die Völker zu ihren Göttern stehen, und das Wirken der Götter, die sich offenbaren, um die Geschichte nach ihrem Willen zu lenken, entspricht in wesentlichen Zügen dem Geschichtsbild der prophetischen Religion, das Heiler folgendermaßen beschrieben hat: "Gott der Schaffende und Wirkende, der Redende, der *deus revelatus* (ist es), der in der Natur wie im Schicksalsablauf des einzelnen und der Völker seinen Willen kundgibt. Die Geschichte ist der eigentliche Bereich seiner Offenbarung, sie bildet die Basis der Gemeinschaft mit ihm, den festen Grund aller Glaubenszuversicht" (26).

Aus dieser Parallele folgt jedoch nicht, daß diejenigen Priester, "Gotträger" und Führer der mexikanischen Stämme, mit denen der Gott spricht, und die gelegentlich als Mittler zwischen dem Gott und seinem Volk auftreten (s.u.S.180), Propheten im terminologischen Sinne des Wortes sind (27). Vielmehr stehen einige dieser "Priesterführer", die jeweils zu bestimmten Klassen der Priesterhierarchie gehören (28),

in einer besonderen Beziehung zum transzendenten Gott. Diese Beziehung scheint für die aztekische Religion charakteristisch zu sein, sie wird sich als weitere Form des Wirkens der Götter in der Geschichte erweisen und soll in den folgenden Abschnitten untersucht werden.

2. DAS WIRKEN DER GÖTTER DURCH KULTISCHE PRÄSENZ

Ein wichtiges Medium des Wirkens der Götter in der Geschichte ist das sogenannte "heilige Bündel". Es heißt im Aztekischen *tlaquimilolli*, wörtlich "das Eingewickelte" (29), ein Terminus, den Lehmann als "Wanderbündel", Seler als "Bündel" übersetzt (30). Die wandernden Stämme führten ihre Bündel mit, deren Träger *teopixque*, "Gotthüter" bzw. "Priester" und *teomama*, "Gotträger" (31) genannt werden. Beide Bezeichnungen sind ganz wörtlich zu nehmen, nur diese besonderen Priester "hüteten" den Gott bzw. sein Wanderbündel und trugen es während der Wanderschaft auf dem Rücken, was in den entsprechenden Codices immer wieder dargestellt ist (32). Die Landnahme wurde durch das Niederlegen des heiligen Bündels bezeichnet, das seinen Platz im Tempel erhielt (33). Die Verteilung der heiligen Bündel auf die Tempel eines *altepetl* entsprach der Clanorganisation innerhalb der Stadt: jedes der clannässig organisierten Stadtviertel (*calpulli*) hatte sein Bündel. An der Spitze dieses "Bündelsystems" stand ein "Oberstes heiliges Bündel", das *altepetl yyollo* "Herz der Stadt", genannt wurde (34).

In einer Arbeit über "Das Heilige Bündel in Mesoamerika" hat Stenzel herausgestellt, daß die Verehrung dieser Bündel in den einzelnen Bereichen Mesoamerikas und bei den verschiedenen Stämmen Nordamerikas in den wesentlichen Zügen übereinstimmt: der Inhalt des heiligen Bündels besteht aus Maiskolben, Steinen oder Tieren, seine Entstehung leitet sich meist aus der Weltschöpfung her oder entstammt der frühen Wanderungsgeschichte der Stämme, es dient der Stammeswohlfahrt und kann bei Ritualen zur Erlangung von Regen, Fruchtbarkeit und Kriegsglück Verwendung finden (35).

Der ausführlichste Bericht über die Entstehung eines aztekischen *tlaquimilolli* findet sich bei Mendieta. Nach dessen Schöpfungsbericht lassen alle Götter, als sie sich töteten, um die Sonne durch ihr Herzopfer endgültig in Bewegung zu setzen, ihre Kleider zurück:

"...und sie ließen ein jeder von ihnen die Kleider, die er trug, seinen Verehrern, die er hatte, in Erinnerung seiner Verehrung und Freundschaft. Und so besänftigt, machte die Sonne ihren Kurs. Und jene Verehrer und Diener der besagten Götter wickelten jene Umhänge um gewisse Hölzer, und indem sie ein Loch in das Holz machten, setzten sie ihm als Herz gewisse grüne Steine und Haut von Schlangen und Jaguaren ein, und jene Umwicklung nannten sie *tlaquimilolli*; und jeder gab ihr den Namen des Dämons, der ihm den Umhang gegeben hatte, und das war das Hauptidol, das sie in großer Verehrung hielten, in einer noch größeren als die anderen Idole, die sie machten" (36).

Mehrere Quellen erzählen, daß das heilige Bündel aus dem Tode einer Gottheit entstand. Die Geschichte der Königreiche und die Leyenda de los Soles berichten, daß die Göttin Itzpapalotl (37), die Feindin der Chichimeken und ihres Gottes Mixcoatl, getötet und verbrannt wird, und ihre Asche bzw. ein Steinmesser, das aus dieser Asche entsteht, zum *tlaquimilolli* des Mixcoatl und der Chichimeken wird. Nach der Erzählung der Historia de los Mexicanos besteht das Bündel des Camaxtli aus einem vom Himmel gefallenem doppelköpfigen Hirsch, der im weiteren Verlauf des Textes mit der Göttin Quilaztli identifiziert wird (38) und auch in Beziehung zu Itzpapalotl steht (39). Camargo gibt als Inhalt des Camaxtli-Bündels, das zwischen Tlaxcala und Huexotzinco geteilt wird, ebenfalls Asche an:

"las reliquias de Camaxtli Mixcoatl, que eran sus cenizas" (40).

In ähnlicher Weise beschreibt die Historia de los Mexicanos die Asche der von Huitzilopochtli besieigten Centzon Huitznahua ("vierhundert Südlichen") als Wanderbündel der Leute von Cuzco:

"Und diese vierhundert, die Uchilogos (Huitzilopochtli) erschlug,
die verbrannten die Einwohner der Provinz von Cuzco und nahmen sie (die vierhundert) als ihre Götter..." (41).

Für das Huitzilopochtli-Bündel gibt Pomar Agavespitzen als Inhalt an, Cristóbal del Castillo hingegen schildert, wie die Götter den menschlichen Priesterführer Huitzilopochtli darauf vorbereiten, zum "Abbild" des Gottes Huitzilopochtli zu werden; nach seinem Tode sollen die Knochen des menschlichen Huitzilopochtli zum heiligen Bündel werden. Die Götter sprechen zu ihm:

"in einem Überzug, ein Umhülltes, werden sie (die Räucherpriester) tun deine Knochen auf den Altar, in den Tempel werden sie sie legen" (42).

Der Inhalt des Mixcoatli- und des Huitzilopochtli-Bündels wird also von den meisten Quellen als eine Art von Reliquie beschrieben, d.h. "Überbleibsel eines 'heiligen', d.h. mit zauberischer Kraft geladenen Menschen, in denen diese Macht-geladenheit fort dauert. Sie sind in erster Linie dessen Leichnam oder Teile desselben in zweiter Linie Gegenstände, welche er getragen hat, insbesondere Kleider und Waffen. Im primitiven Umkreis sind solche Machtträger teils Krieger, gerade auch feindliche, teils Häuptlinge und Zauberer, in der Antike Heroen" (43).

Dagegen besteht das Tezcatlipoca-Bündel aus einem Spiegel, durch den der Gott spricht. Pomar referiert darüber:

"Sie sagen, daß sie in diesem Spiegel oft den Tezcatlipoca sahen, und daß, als die Vorfahren des Stadtviertels von Huitznahuac, welche Colhua aus Colhuacan waren... kamen, dieser Spiegel mit ihnen kam, und mit menschlicher Stimme sprach, damit sie weiterzögen und sich nicht in jenen Gegenden festsetzten und niederließen, die sich unterwegs zu bewohnen und zu bevölkern wünschten, bis sie in diesem Land der Chichimeca Acolhua ankamen, wo er nicht mehr zu ihnen sprach, weshalb sie sich in ihm niederließen... und man findet nicht, daß er seither noch zu ihnen sprach, außer daß sie ihn manchmal im Traume sahen und er einige Dinge befahl, die sie dann ausführten..." (44)

In den aztekischen Texten wird das Tezcatlipoca-Bündel nicht näher beschrieben und auch nicht als *tlaquimilolli*, sondern nur mit dem Namen Tezcatlipocas bezeichnet.

So heißt es z.B.:

"Es führte sie Tlahtoltzin, der Gotträger (*teomama*);
er trug den...Tezcatlipoca" (45).

Jedoch weisen die dabei verwendeten Termini wie *teomama*, die sonst in Verbindung mit dem Begriff *tlaquimilolli* stehen, darauf hin, daß hier offensichtlich vom Tezcatlipoca-Bündel die Rede ist (46). Auch die heiligen Bündel von Mixcoatl-Camaxtli, Huitzilopochtli und Nauhyotecutli werden oft nur mit dem Namen der Götter und dem Wort *teotl* "Gott" bezeichnet (47).

Ähnlich wie von Mixcoatl-Camaxtli, Huitzilopochtli und Tezcatlipoca wird auch von Quetzalcoatl berichtet, daß er bzw. "ein Zeichen von ihm" von den wandernden Stämmen mitgeführt wurde. Die Historia de los Mexicanos nennt in einer Aufzählung der Stämme und ihrer Führer auch

"Mizquique, welcher Quetzalcoatl als Gott trug" (48).

Und bei Tezozomoc heißt es bei der Beschreibung der sieben Stämme auf ihrer Wanderung:

"Sie waren von sieben *barrios*, jeder trug
den Namen seines Gottes wie
Quetzalcoatl Xocomo... und andere Götter...
jeder einzelne von den sieben
barrios trug ein Zeichen seines Gottes" (49).

Die Existenz eines dem Quetzalcoatl zugeordneten heiligen Bündels läßt sich zwar nirgends nachweisen, doch zeigen die Zitate, daß auch die kultische Präsenz Quetzalcoatls für die wandernden Stämme wichtig war, sich aber wohl nicht durch ein heiliges Bündel, sondern durch ein anderes "Zeichen" manifestierte.

Denn die geschichtswirksame kultische Präsenz der Götter ist nicht ausschließlich im heiligen Bündel lokalisiert, auch der Wanderstab, ein Bild oder wie bei Tezcatlipoca ein Symbol wie der Spiegel kann diese Funktion erfüllen. So spricht die *Historia de los Mexicanos* zweimal von einem Stab bzw. einem Pfeilschaft in dieser Funktion:

"Es ging fort Atitlalabaca und sein Gott, das war Amimicli, der ein Stab des Mixcoatl war, welchen sie zum Gott hatten..." (50)

"... nachdem die zwölf Jahre vorüber waren, brachen sie auf und gaben den Schaft von Uchilogos (Huitzilopochtli) dem Cacici, damit er sie führe" (51).

An diese Tradition knüpft die spätere Verehrung des Wanderstabes bei den fernreisenden Kaufleuten an (52).

Alle Nationalgottheiten sind also, wie dieser Überblick zeigt, ihren Völkern durch ein kultisches "Zeichen" ständig gegenwärtig. Die Bedeutung dieses Zeichens, als das in erster Linie das *tlaquimilolli* erscheint, nimmt mit der Landnahme nicht ab, sondern wird als kultischer Mittelpunkt der verschiedenen *altepetl* und ihrer Stadtteile institutionalisiert. Das Wanderbündel ist in besonderer Weise dazu geeignet, zum Werkzeug der Götterverschmelzung zu werden, indem es sozusagen die Substanz älterer oder besiegtter Götter, wie z.B. Itzpapalotl, aufnimmt und den neuen Göttern als kultisches "Zeichen" zuordnet. Doch kann auf diesen interessanten Bereich im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht näher eingegangen werden. Hier muß es vielmehr darum gehen, das immanente Wirken der Götter in der Geschichte vom Selbstverständnis der vorliegenden, späten Texte her zu erfassen, d.h. es muß zunächst die Beziehung zwischen dem transzendenten Gott und seinem "Zeichen" analysiert werden.

Die Wanderbündel werden als "Abbilder", *teixiptla*, der Götter, denen sie zugeordnet sind, bezeichnet (53).

Der Begriff *teixiptla*, "jemandes Abbild", von der Wurzel *ixtli* "Gesicht", gehört zu jenen Substantiva, die nie ohne Possessivpartikel auftreten (54). Er bezeichnet das "Abbild" (55) einer Person oder eines Gottes im Sinne der Stellvertretung. Z.B. schickt Moteuczoma II. den Fürsten Tzihuacpopoca als sein *teixiptla* zu den Spaniern (56). Als Abbilder der Götter galten vor allem die zum Opfer bestimmten Kriegsgefangenen, welche vor dem Opfer - oft für längere Zeit - die Götter darstellten und als deren Personifizierungen verehrt wurden (57) sowie auch die Fürsten in bestimmten Situationen (s.u.S.191). Aber auch kultische Objekte, bildliche Darstellungen der Götter aus verschiedenem Material und eben das heilige Bündel werden *teixiptla* genannt.

In seiner Studie *Teotl and *Ixiptlatli* hat Hvidtfeldt aus dem Sprachgebrauch der aztekischen Texte, welche das heilige Bündel sowohl *teotl* als auch *teixiptla* nennen bzw. einfach nur mit dem Namen des Gottes bezeichnen, geschlossen, daß das heilige Bündel, d.h. die Vorstellung des *teixiptla*, mit dem Begriff *teotl* "Gott" zusammenfalle. Im Sinne der *Myth and Ritual* Schule (58), deren System am aztekischen Material zu exemplifizieren er sich von vornherein vornimmt, sieht er die jeweilige Göttergestalt als "Erklärung" der kultischen Funktion des heiligen Bündels: "*It is the sacral bundle that is teotl...The mythical figure, which through the name is connected with the mana-filled sacral bundle is accessory*" (59). Als Grundbedeutung für den Begriff *teotl* erschließt Hvidtfeldt die Bedeutung *mana*, wobei er bewußt auf eine philologische Untersuchung verzichtet und sich im wesentlichen auf die Analyse dessen, was *teotl* im kultischen Bereich bezeichnen kann, sowie auf eine Darstellung der mit *-teotl* gebildeten Komposita beschränkt (60). In der Untersuchung Hvidtfeldts erscheint der solchermaßen charakterisierte Begriff *teotl* nicht wesentlich von dem Begriff *teixiptla* unterschieden, vielmehr stellt Hvidtfeldt die beiden Begriffe als geradezu auswechselbar dar, und betont, daß die Verbindung zwischen dem Gott und seinem *teixiptla* nicht auf der Vorstellung der Stellvertretung beruhe, sondern auf der grundsätzlichen Identifikation des kultischen Objekts mit der mythischen Figur (61).

Die Bedeutung von *teotl* kann jedoch nicht ausschließlich aus dem kultischen Sprachgebrauch der Festformulare erschlossen werden. Denn die scheinbare Auswechselbarkeit der Begriffe *teotl* und *teixiptla* gilt nur für den kultischen Bereich. Das Wanderbündel, welches, wenn man es so formulieren will, tatsächlich eine *mana* ähnliche Energie enthält (62) oder eine andere Darstellung des Gottes, kann *teotl* genannt werden; die transzendente Natur des Gottes, der sich in Auditionen und Visionen den Menschen offenbart, wird jedoch niemals als *teixiptla* bezeichnet, sondern immer nur als *teotl* bzw. als *tlacatecolotl*, "Eulenmensch", und in spanischen Texten als *dios* bzw. *diablo* (63). Es ist auffallend, daß auch die von christlicher Polemik gefärbten Bezeichnungen den numinosen Charakter des Gottes wiedergeben: es ist von *diablo* bzw. der aztekischen Wendung für Dämon, *tlacatecolotl*, die Rede, nicht etwa von *idolo*. Die Tatsache, daß das Bild des Gottes oder seine Reliquie auch mit dem Namen des Gottes oder sozusagen abgekürzt nur als Gott bezeichnet wird, besagt eben noch nicht, daß Bild und Gott in jedem Fall identisch sind, geschweige denn, daß ein transzendenter Gottesbegriff fehlt.

Aztekische Gebete an die Götter als Schöpfer und Gestalter der Menschen betonen den Unterschied zwischen den transzenten Göttern und den Menschen, ihren Dienern und Untertanen (64). Im Gegensatz zu anderen mesoamerikanischen Sprachen wie etwa dem Quiché, wo das gleiche Wort, *vinac* "Wesen", Götter und Menschen bezeichnen kann (65), kennt das Aztekische eine scharfe terminologische Unterscheidung zwischen *teotl* zur Bezeichnung eines numinosen Wesens und *tlacatl* oder *macehualli* zur Bezeichnung des irdischen Menschen (66). Ausser zur Bezeichnung der "Abbilder" der Götter wird der Terminus *teotl* meines Wissens, mit einer zweifelhaften Ausnahme (67), nirgends auf Menschen angewandt. Nur Cortés wurde zunächst, und zwar bezeichnenderweise vor allem von Marina, für die sicherlich taktische Erwägungen eine Rolle spielten, als *teotl* angeredet (68).

Der Begriff *teotl* und die mit ihm gebildeten Komposita bedürfen einer eingehenderen Untersuchung, als sie im Rahmen dieser Arbeit geleistet werden kann (69). Doch steht fest, daß das alleinstehende Substantiv *teotl* ein "himmlisches Wesen" (70) im Sinne eines transzendenten Gottes bezeichnet. Die Tatsache, daß auch das *teixiptla* eines Gottes als *teotl* bezeichnet werden kann, bedeutet nicht die Identität von Gott und Bild. Vielmehr bleibt der Gott nach Aussage der Texte von seinem *teixiptla* unterschieden, auch wenn er sich in ihm manifestiert. Diese Vorstellung ist in einem Text, den Hvidtfeldt nicht berücksichtigt, ausführlich dargelegt. Nach Cristóbal del Castillo verheißen die Götter dem Menschen, der zum *teixiptla* des "Schreckensgottes Huitzilopochtli", *Tetzauhteotl Huitzilopochtli* (71), bestimmt ist, folgendes:

"Und obwohl du sterben wirst, damit bei uns, mit uns sein wird deine Seele, wird dich gewiß nicht verlassen unser Älterer Bruder Tetzauhteotl (=Huitzilopochtli), denn inmitten deiner Knochen, inmitten deines Schädels, dort wird er sich niederlassen, dort wird er durch dich sprechen, so als ob du dort ein Herz hättest (lebtest).. und wenn dann die Priester überlegen.. wirst du ihnen sagen, wirst du ihnen befehlen, was sie tun müssen, die ganze Zeit, die sie wandern werden.... Und täglich werden sie dir dienen... vor dir räuchern,... denn du bist das Abbild (*teixiptla*) unseres Älteren Bruders des Tetzauhteotl" (72).

Dieser Text zeigt besonders deutlich die Beziehung zwischen dem Gott und seinem Abbild, sowie die Funktion des *teixiptla*. Von einer Identität zwischen dem Gott und seinem Abbild ist hier keine Rede, vielmehr erlangt das *teixiptla* seine Bedeutung durch die Einwohnung des transzendenten Gottes, der durch das heilige Bündel weiterhin ebenso sprechen wird wie durch den Menschen, der zu seinem *teixiptla* geworden ist.

Im Verständnis der Texte beruht also die Tatsache, daß Reliquien bestimmter Menschen zu heiligen Bündeln eines Gottes

werden darauf, daß diese Menschen bereits "Abbilder" des Gottes waren. Eine Vergöttlichung bestimmter Stammesheroen, wie sie die meisten modernen Autoren postulieren (s.u.S. 179), mag zwar vielleicht tatsächlich zu Grunde liegen, entspricht aber nicht dem Selbstverständnis der aztekischen Texte, welche den transzendenten Gott als wirkende Ursache darstellen.

Die heiligen Bündel manifestieren die dauernde helfende Präsenz der Götter, ohne aber deren transzendente Natur ganz zu enthalten: die Bündel und "Zeichen" sind das bevorzugte Medium für die Offenbarungen des Gottes, der durch sie hindurch spricht. Tezcatlipoca läßt seinen Spiegel sprechen; Tezozomoc berichtet, daß die Mexikaner das Bündel des Huitzilopochtli sprechen hörten (73). Das heilige Bündel garantiert sozusagen die ständige Präsenz des Gottes, derer das Volk bedarf. So weigert sich der König von Quauhtitlan, nach seiner Niederlage das Mixcoatl-Bündel an Mexiko auszuliefern, denn:

"wenn ich den Mixcoatl anderen Leuten gebe, wie wird es hernach meinen Kindern ergehen, wenn er...in der Ferne sein wird?" (74).

Aus diesem Gedankengang heraus werden die Mexikaner betrogen: sie bekommen nicht das Mixcoatl-Bündel, sondern nur "das Abbild" des *Diablo Teuhoatl*, des Gottes von Tlāc, und der wohl aus Quauhtitlan stammende Chronist der Geschichte der Königreiche zeigt einige Schadenfreude, als er berichtet, daß im Tempel in Mixcoatepec wahrscheinlich gar nicht das richtige Mixcoatlbündel aufbewahrt wird.

Die Parallele zur Darstellung der Lade Jahwes im Alten Testament ist zu augenfällig, als daß sie hier nicht kurz erwähnt sei: Zwar ist umstritten, ob die Lade bereits "von Hause aus ein Wanderheiligtum der nichtsesshaften Sippen" (75) war, doch ist sie sowohl tragbares "Kriegsheiligtum", das auf Kriegszügen mitgeführt wurde, als auch kultischer Mittelpunkt der sesshaften Stämme, deren "zentralen Kultort" ihr Standort bestimmt (76). Ähnlich wie das *tlaquimilolli* vermit-

telt die Lade in beiden Funktionen die unmittelbare Realpräsenz Jahwes und ist Medium der Offenbarung Jahwes, der "durch sie spricht" und damit sein Volk in schwierigen politischen Situationen lenkt:

"Und die Kinder Israel fragten den Herrn (es war aber daselbst die Lade des Bundes Gottes zu der Zeit, und Pinehas, der Sohn Eleasars, Aarons Sohn, stand vor ihm zu der Zeit) und sprachen: Sollen wir weiter ausziehen, zu streiten mit den Kindern Benjamin, unseren Brüdern, oder sollen wir ablassen? Der Herr sprach: Ziehet hinauf; morgen will ich sie in eure Hände geben (77).

Ähnlich wie in den aztekischen Texten, wird auch hier das Medium der kultischen Präsenz unmittelbar als "der Herr" bezeichnet, die Vorstellung der Realpräsenz ist so intensiv, daß "gelegentlich die Vorstellung, Jahwe und die Lade seien ein und dasselbe, hart gestreift wird" (78).

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß die kultische Präsenz eine weitere Art des Wirkens der Götter ist. Alle Stammes- oder Schöpfungsgötter sind durch ein heiliges Bündel oder ein anderes "Zeichen" ständig bei ihren Völkern vertreten. Dieses "Abbild" stellt das hilfreiche Wirken des transzendenten Gottes unmittelbar dar und kann zum Medium der Epiphanie des Gottes werden, wenn der Gott durch sein *teixiptla* spricht.

3. DAS WIRKEN DER GÖTTER IN DER IMMANENZ

Vorbemerkung

In einer dritten Form ihres geschichtlichen Wirkens agieren die National-Götter in verschiedenen Gestalten unmittelbar im immanenten Bereich der Geschichte. Sie werden dabei *expressis verbis* als Menschen bezeichnet und erscheinen als Fürsten, Priester, Krieger, Zauberer, aber auch als Tiere. Dieser Bereich des Wirkens der Götter ist zunächst nur negativ zu bestimmen: die Götter erscheinen weder in einer Theophanie aus der Transzendenz, noch wirken sie durch das Medium der kultischen Präsenz.

Zur Bestimmung des Geschichtsbildes muß untersucht werden, welche Funktion dieses immanente Wirken hat, und wie es sich, dem Selbstverständnis der Quellen nach, zur Transzendenz der Götter und zu ihrem Wirken durch kultische Präsenz verhält. Auf die historische Entwicklung der einzelnen Göttergestalten kann dabei nicht eingegangen werden, es soll hier vielmehr sozusagen der Stellenwert, den das immanente Wirken der Götter im System der späteren aztekischen Theologie einnimmt, bestimmt werden.

a) H u i t z i l o p o c h t l i

In der Götterliste Sahagúns wird Huitzilopochtli nicht als *teotl* bezeichnet, sondern als Mensch (*tlacatl*):

"Vitzilupochtli gan maceualli gan tlacatl catoa naualli
tetzauitl atlagemelle teixcuepani."

"Huitzilopochtli war nur ein Untertan, ein Mensch, ein Zauberer, eine Erscheinung, ein Unruhestifter, ein Betrüger" (79).

Diese Stelle wird meist zum Ausgangspunkt für die euhemeristische Theorie genommen, die in Huitzilopochtli einen erst später divinisierten Stammesführer der mexikanischen Wanderung sieht (80).

Cristóbal del Castillo und Chimalpahin schildern das Auftreten des menschlichen Huitzilopochtli, dessen Reliquien, wie im vorigen Abschnitt dargestellt, zum "Wanderbündel" werden (s.o.S. 171), am ausführlichsten. Huitzilopochtli wird dabei als "Häuptling" (*tiacauh*) (81), als "Diener des großen Dämons Tetzauhteotl" (*itetayecolticauh in huei tlacatecolotl Tetzauhteotl*), (82) als "Gotthüter" (*teopixqui* und *tlacatecolopixqui*) (83), als "Priester" (*tlamacasqui*) (84) und als "Wahrsager" (*tlacihqui*) (85) bezeichnet. Chimalpahin hat diese politischen und priesterlichen Funktionen in einem Kompositum ausgedrückt, er bezeichnet Huitzilopochtli als "ihren Priesterführer" (*ŷteopixcatlahtocauh*) (86).

Bei Castillo wie bei Chimalpahin erscheint der Mensch Huitzilopochtli immer in Verbindung mit dem transzendenten Gott:

"Ihr Gott, den sie Tetzauhteotl Yaotequiua nannten, sprach während der Wanderung zu ihnen, alles geschah auf seine Weisung, er befahl ihm, dem Gottträger namens Huitziltzin, daß er ihnen Befehle und ihnen die Anweisung gäbe." (87)

Im Verständnis der Texte folgt demnach die politische Aufgabe des menschlichen Huitzilopochtli aus seiner religiös-priesterlichen Funktion als Diener des Gottes. Er ist der Mittler zwischen Gott und Volk, bevorzugter Empfänger der Offenbarungen aus der Transzendenz: der Gott "sprach zuerst mit seinem Diener Huitzilopochtli, damit er es allen seinen Untertanen mitteile" (88). Der Priester seinerseits spricht wiederum im Namen des Volkes zum Gott:

"Oft flehte er unter Tränen zu dem Dämonen Tetzauhteotl, er möge seinen Untertanen helfen und sie verteidigen, denn nur ihn allein verehrten sie, keine anderen Götter verehrten die Azteca-Chicomoztoca, nur den einen. Allemal vor ihm weinte er, indem er anflehte den Dämon, den 'Schreckensgott': er möge doch ihnen helfen, er möge doch verteidigen seine Untertanen!" (89)

Die euhemeristische Theorie ist also auf Grund dieser Texte nicht ohne weiteres aufrechtzuhalten, da der Mensch Huitzilopochtli immer bereits als Werkzeug des Gottes dargestellt ist. Für die Annahme Bernal's, daß auch dieser Gott unter dem Namen Tetzauhteotl ein schon zu einem früheren Zeitpunkt divinisierter Heros sei (90), fehlen die Belege. Ein früherer Stammesführer namens Tetzahuitl ist nirgends erwähnt. Castillo und Chimalpahin nennen den Gott, der mit dem Priester Huitzilopochtli spricht sowohl *Tetzauhteotl*, "Schreckensgott", als auch Huitzilopochtli. Doch kann aus diesen Texten nicht gefolgert werden, daß damit zwei verschiedene Götter gemeint seien, denn in ihnen erscheint Tetzauhteotl auch als Beiname für Huitzilopochtli. Castillo beginnt seinen Bericht mit den Worten:

"Hier wird erzählt, wie sie herführte der ganz wirkliche Eulenmensch, der Tetzauhteotl Huitzilopochtli genannt wird." (91)

Bei Chimalpahin heißt es:

"Es zeigte sich der Eulenmensch, genannt Tetzahuitl Huitzilopochtli" (92).

Eine gleichlautende Stelle bei Castillo und Chimalpahin sagt:

"Und ihr Anführer war Huitzilopochtli, der große Dämonenpriester, der Diener des großen Dämonen Tetzauhteotl, der oft zu ihm wie ein Mensch sprach, sich oft dem Huitzilopochtli zeigte, so daß dieser später unter dem Namen Huitzilopochtli sein Abbild (*teixiptla*) wurde" (93).

Die Texte erklären also diese Namensgleichheit zwischen dem transzendenten Gott und dem Priester als vom Gott ausgehend. Für die aztekische Theologie ist der Gott primär, sein Wille macht den Menschen zum Führer und schließlich zum "Abbild" des Gottes und zum Träger seines Namens. Bei Castillo wird dieser Gedanke deutlicher ausgesprochen.

Vor seinem Tode erzählt der menschliche Priesterführer Huitzilopochtli, wie er an die "Stätte des Vergessens" (*ximohuayan*) entrückt wurde, wo ihm die Götter in einer großen, teilweise oben schon zitierten Rede ankündigen, daß seine Knochen zum Inhalt des Wanderbündels werden sollen (s.o.S.171) und daß er zum *teixiptla* des gleichnamigen Gottes geworden ist:

"...Darauf sprachen alle zu mir
'du hast Gutes getan
o Untertan, o Kolibri, o Linkshändiger,
o älterer Bruder, o unser Diener...
jetzt deinetwegen sind wie hier versammelt.
.....
Und wir erweisen dir Gutes,
es sei genug deines irdischen Wandels
.....
auf daß du es seiest,
du der Schreckensgott (*tetzauhteotl*),
oder du das Abbild (von ihm),
damit sie dich Huitzilopochtli,
dich Schreckensgott (*tetzauhteotl*) nennen'" (94).

Und der menschliche Huitzilopochtli bestätigt diesen Auftrag und nimmt ihn an, er schließt die Rede, in der er dem Volk von der Begegnung mit den Göttern berichtet, mit den Worten:

"(Da) hörtet ihr es,
was mir befohlen ward.
Und das ist dasselbe, was ich euch befehle,
denn fürwahr bin ich das Abbild geworden
unseres Gottes, des Schreckensgottes (*tetzauhteotl*),
nichts sollt ihr zuschanden machen,
nichts sollt ihr vergessen.
Doch ich werde euch sagen jegliches,
was das ist,
womit den Göttern gedient wird" (95).

Es verbindet sich also hier mit dem Begriff des *teixiptla* die Vorstellung einer Sendung, der Verwirklichung einer Botschaft aus der Transzendenz. Dabei zeigt sich erneut die Relevanz der *teixiptla* Vorstellung für das Wirken der Götter in der Geschichte: der Gott kann sich einen kultischen Gegenstand wie das *tlaquimilolli*, aber auch einen lebenden Menschen zum "Abbild" erwählen, beide sind Medien seines transzendenten Wirkens, durch das er den Geschichtsverlauf lenkt.

Das Verhältnis zwischen dem transzendenten Gott und seiner immanenten Erscheinungsweise wird jedoch nicht nur durch den Gedanken des *teixiptla* erklärt. Bei Sahagún wird von der Geburt des Huitzilopochtli erzählt. Seine Mutter ist die Erdgöttin Coatlicue, die auch die Mutter der Centzon Huitznahua (s.o.S.166) ist. Als Coatlicue auf dem Coatepec, dem "Schlangenberg", den Boden fegte, "kamen Federn auf sie herab," von denen sie eine in den Busen steckt und daraufhin schwanger wird. Darüber sind ihre Söhne, die Centzon Huitznahua, und noch mehr ihre ältere Schwester, Coyolxauh(qui), außerordentlich erzürnt. Sie tun sich zusammen, um "ihre Mutter zu töten, weil sie Schande über sie gebracht hatte." Coatlicue wird angesichts dieser Drohungen von ihrem noch ungeborenen Sohn mit den für die Verheißungen der Stammes- und Schöpfungsgötter typischen Worten getröstet:

"Fürchte dich nicht. Ich weiß schon...!"

Der Text fährt fort:

"Als die Coatlycue hörte die Rede ihres Kindes,
tröstete sie sich sehr, beruhigte sich im Herzen,
beruhigte sie sich in jeder Weise" (96).

Dramatisch wird dann geschildert, wie Huitzilopochtli die Feinde ganz nahe herankommen läßt und erst im letzten Moment in voller Kriegsausrüstung mit seiner Waffe *xihcoatl* (s.o.S.143) zur Welt kommt, die Centzon Huitznahua rund um den Coatepec jagt und sie vernichtet.

Diese Geburtsgeschichte hat zu einer besonderen Ausformung der euhemeristischen Theorie geführt. Soustelle interpretiert sie folgendermaßen: "Huitzilopochtli, der Sonnensieger, ist er nicht die neue Fleischwerdung eines toten Kriegers? Wie wir gesehen haben, entstammt seine Geburt einem Wunder, und die Seele eines als Kämpfer oder Geopferten Gefallenen hat seine Mutter, die Erde, befruchtet". In diesem Sinne erklärt Soustelle auch das Erscheinen Huitzilopochtli als Kolibri (s.u.S.185) und deutet den Namen Huitzilopochtli als "'der im Süden wiedererstandene Krieger', denn der Süden ist die linke Seite der Welt, und die Krieger erstehen im zarten und leuchtenden Gewand des Kolibri wieder" (97).

Ein ähnlicher Gedankengang findet sich schon bei Seler: "Diese Kolibriverkleidung oder Kolibrinatur des Gottes spricht dafür, daß wir in ihm vermutlich einen vergöttlichten Stammeshäuptling zu sehen haben. Denn die Seelen der gefallenen Krieger und der toten Könige wandelten sich.... in allerhand Schmuckvögel, Kolibri und Schmetterlinge" (98).

Sicherlich bestehen hier - wie auch im Zusammenhang mit dem *tlaquimilolli* - Beziehungen zu Jenseitsvorstellungen, welche schon dadurch gegeben sind, daß das "Bündel", wie oben dargestellt, Reliquien enthält, also auch mit dem Mumienbündel und seiner kultischen Bedeutung verbunden ist (99).

Das Jenseitsschicksal des Kriegers, aus dem hier die Gestalt des Huitzilopochtli erklärt werden soll, wird aber von den Texten als Folge des Krieges und des Opfers erläutert. Krieg und Opfer werden durch die Götter eingesetzt, die Stammes- und Schöpfungsgötter unterziehen sich selbst den ersten Opfern, um bei der Schöpfung die Sonne in Gang zu setzen, und übertragen diese Aufgabe dann den Menschen, insbesondere den Kriegern (s.o.S. 138).

So ist auch die Bezeichnung der verstorbenen Krieger und Fürsten als "Götter" (*teotl*), als Beschreibung ihres Jenseitsschicksals, das sie in die Gesellschaft der Götter und zwar ins "Haus der Sonne" (*tonatiuh ichan*) versetzt, der sie durch ihren Opfertod gedient haben, zu verstehen (100).

Im Verständnis der Quellen hängt also auch das Jenseitsschicksal der Krieger vom Wirken der Götter ab und nicht umgekehrt: die Götter haben in der Schöpfung das Schicksal der Krieger bestimmt. In diesem Sinne erklären die Texte auch das verschiedenartige Auftreten des Huitzilopochtli nicht von seiner menschlichen, sondern immer von seiner göttlichen Gestalt her. In der *Historia de los Mexicanos* wird die Geburt Huitzilopochtli als eine Folge der übernatürlichen Fähigkeiten des Gottes erklärt, zu denen es gehört, sich immer wieder verkörpern zu können:

"Von ihr wurde Huitzilopochtli ein weiteres Mal geboren, außer den anderen Malen, da er geboren worden war, denn da er ein Gott war, vermochte er, was er wollte" (101).

Huitzilopochtli erscheint aber nicht nur in menschlicher Gestalt. Ebenso wie auch der Gott der Totollimpaneca, von dem Chimalpahin berichtet (s.o.S. 103), tritt auch Huitzilopochtli in der Gestalt eines Vogels auf: als Kolibri, wie es seinem Namen, der wörtlich "Kolibri zur Linken" bedeutet, entspricht, und als Adler. Beide Erscheinungsweisen, in denen der Gott die wandernden Stämme führt, spielen eine wichtige Rolle in seinem geschichtlichen Wirken. Als Adler bestimmt er den Ort, an dem Mexico-Tenochtitlan gegründet werden soll; ein Adler, der sich auf einem Steinkaktus (*tenochtli*, daher der Stadtname *Tenoch-ti-tlan* "Am Steinkaktus") niederläßt, der aus dem Herzen des geopfertem Copil gewachsen war (s.u.S. 265), zeigt den vorherbestimmten Ort an (102).

In dem Bericht des Anonymus Mexicanus, einem wohl aus Tezcoco stammenden aztekischen Fragment (103), wird der Ruf des Koli-bris als das Sprechen des Gottes, bzw. "Dämons" (*tlacatecolotl*) verstanden.

"Und der Huitzililton, einer der verständigsten von ihnen, führte sie. Der hörte den Dämon, und er verstand, daß ein Vöglein sang, das sprach: 'Wir gehen nach unserer Heimat, wir gehen nach unserer Heimat'". (*tihui tochan*) (104).

Cristóbal del Castillo erklärt die Beziehung des transzendenten Gottes zu dieser immanenten Erscheinungsweise genauer:

"sie zu führen kommt der Dämon (*tlacatecolotl*), er kommt, indem er im Adler verborgen ist, er kommt: indem er über ihnen fliegt, er führt sie" (105).

Auch diese immanenten Erscheinungsweisen Huitzilopochtli werden also von den Quellen selbst aus der transzendenten Natur des Gottes erklärt.

Insgesamt weist das verschiedenartige immanente Wirken Huitzilopochtli überraschende Parallelen zum Wirken des "Zauberers" (*nahualli*) auf.

In der zweiten Version des Kampfes am Coatepec (106) schildert Tezozomoc, daß Huitzilopochtli die unbötmäßigen Centzon Huitznahua, welche schon Coatepec für den zur Gründung Mexikos bestimmten Ort halten (s.u.S. 264), vernichtet, indem er ihre Herzen frißt (107). Damit agiert Huitzilopochtli genau so wie eine bestimmte Zaubererklasse, nämlich die des *teyolloquani*, "der anderer Leute Herz frißt, der die Leute verdirbt, indem er ihr Herz oder ihre Wade frißt" (108). Der spukhafte Charakter dieser Erscheinung des Gottes wird noch dadurch verstärkt, daß es heißt, er habe sich bei dieser Gelegenheit in ein "Gespenst" (*tzitzimitl*) (109), einen "Dämon" (*coleetli*) (110) und einen "großen Hexenmeister" (*gran brujo*) verwandelt; daneben wird

Huitzilopochtli in diesem Zusammenhang auch als "Bösewicht" (*tlahuelilloc*) bezeichnet, ein Wort, mit dem auch der böse *nahualli* gekennzeichnet wird.

Auch von der Schwester Huitzilopochtli's, Malinalxochitl, wird der Zauber des *teyolloquani* berichtet; sie und ihr Sohn Copil, der gegen Huitzilopochtli kämpft, werden ebenfalls *nahualli* genannt (111).

Weitere geschichtlich bedeutsame Zauberkunststücke vollbringt Huitzilopochtli gemeinsam mit Tezcatlipoca. Diese Taten bzw. Untaten werden im nächsten Abschnitt im Zusammenhang mit dem immanenten Wirken Tezcatlipocas besprochen (s.u.S.191ff). Hier soll zuvor noch kurz auf die Funktion und Bedeutung des *nahualli* und auf die Analogie zwischen seinem Handeln und dem immanenten Wirken der Götter eingegangen werden.

Zauberer, Wahrsager und Gaukler galten als eine eigene Berufsklasse mit teilweise priesterlichen Funktionen. Bei Sahagún wird diese Berufsklasse zweimal behandelt. Im neunten Kapitel des zehnten Buches werden unter der Überschrift "Zauberer und Betrüger" (*nanahuatlín texixicani*) der "eigentliche Zauberpriester" (*nahualli*) und seine negative Variante, der "Eulenmensch" (*tlacatecolotl*), beschrieben. In diesem Zusammenhang wird auch der "Wahrsager" (*tonalpouhqui*) geschildert, der in seinem negativen Aspekt ebenfalls *tlacatecolotl* genannt wird. Auch die Tätigkeit des Arztes (*tigiti*) gehört in diesen Bereich der Zauberei (112). Der Begriff *tlacatecolotl* wird in den aztekischen Texten öfter als Übersetzung für das spanische *diablo* verwendet, welches seinerseits in manchen Texten (s.o.S. 177) die aztekische Bezeichnung für den transzendenten Gott, *teotl* ersetzt. Im Zusammenhang mit der Beschreibung der Zauberer und daher weitgehend auch bei der Darstellung des immanenten Wirkens der Götter erscheint dieser Begriff jedoch in seiner ursprünglichen Bedeutung.

An anderer Stelle werden bei Sahagún unter der Überschrift "Bösewichter" (*tlahueliloque*) der *nahualli* und weitere bestimmte Arten von Gauklern geschildert, die ihre Zauberkünste an Fürstenhöfen vorführen und oft als *teixcuepani* ("derjenige, der jemandes Auge verkehrt") bezeichnet werden (113). Der Zusammenhang zwischen dem *nahualli* und dem *teixcuepani* ergibt sich nicht nur aus dieser Anordnung, sondern aus der Tatsache, daß der negative Aspekt des *nahualli* sowohl *tlacatecolotl* als auch *teixcuepani* genannt wird. Der gute *nahualli* ist auch "Wahrsager" (*tlaciuhqui*) und "Hagelbeschwörer" (*teciuhhtlasqui*) (114). Er kann die verschiedensten Gestalten annehmen, eine Fähigkeit, die der wörtlichen Bedeutung von *nahualli* "Verkleidung, Maske, entspricht, von der sich der Begriff Nagualismus ableitet (115). Darüberhinaus vermag der *nahualli* die Zukunft vorauszusagen, ist imstande, Spukerscheinungen hervorzurufen und gibt seine außergewöhnliche Natur schon vor seiner Geburt zu erkennen (116). Der Charakter des *nahualli* ist also ambivalent, er kann seine Fähigkeiten zum Guten wie zum Bösen einsetzen. Der gute *nahualli* "hat keine Freude daran, ein Eulenmensch zu sein", der böse *nahualli* aber "treibt Eulenmenschen-spuk und verwandelt sich in Tiere." Der gute *nahualli* "hat keine Frau, nur im Tempel lebt er, fastend, eingeschlossen lebend." Zu seinen Aufgaben gehört es, die Opfer für Tlaloc zu bestimmen, er interpretiert den Willen der Götter und wirkt als eine Art Mittler zwischen Göttern und Menschen (117). Der gute *nahualli* hat priesterliche Funktionen; nach Seler ist der Oberpriester Tlalocs (*Quetzalcoatl Tlaloc tlamacasque*), und der "Priester" Huitzilopochtli (*Quetzalcoatl Totec tlamacasque*) ein *nahualli* (118).

Wenn der zu Beginn dieses Abschnittes zitierte Sahagún-text Huitzilopochtli als "Menschen", "Zauberer", "Erscheinung", "Unruhestifter" und "Betrüger" bezeichnet, so ist das offenbar als eine Art von Erläuterung zu seinem immanenten Wirken anzusehen. Denn dieses entspricht nicht nur in einzelnen Episoden bzw. Zauberkunststücken, sondern

auch in den allgemeinen Zügen dem Wirken des *nahualli*: Beide geben schon vor ihrer Geburt ihr Übernatürliches Wesen zu erkennen, beide wirken als Priester (*tlamacasqui*), sagen die Zukunft voraus und können verschiedene Gestalt annehmen.

Diese Übereinstimmungen zwischen dem immanenten Wirken des Gottes und dem *nahualli* wird noch verstärkt durch die ebenfalls in dem zitierten Sahagúntext enthaltene und auch sonst recht häufige Bezeichnung Huitzilopochtli als "Erscheinung" (*tetzahuitl*) bzw. "Schreckensgott" (*tetzahuiteotl*). Die Fähigkeit dieses Gottes, *tetzahuitl* zu erzeugen, wird oft besonders gerühmt. In einem Gesang heißt es von ihm:

"tetzaviliztli in mixtecatl"

"Der Mann aus dem Wolkenlande hat (durch ihn) ein unheilvolles Vorzeichen (*tetzahuitl*) erfahren" (119).

Das Wort *tetzahuitl* wird meist als "Vorzeichen" oder sogar interpretierend als "böses Vorzeichen" wiedergegeben. Aus der Verwendung des Begriffs *tetzahuitl* und aus der Bedeutung des Etymons *tetzahuia* "heftig erschrecken" ergibt sich jedoch ein größerer Bedeutungskreis: *tetzahuitl* heißt nicht in erster Linie "Vorzeichen", sondern, wie auch schon Molina angibt, zunächst nur etwas Erschreckendes im Sinne Manifestation des *Tremendum*, die einen ambivalenten Charakter hat, zu einem guten oder auch zu einem bösen Vorzeichen werden kann (120). Der Ruf des Vogels Uactli z.B. kann Gutes und auch Böses ankündigen (121). Als *tetzahuitl* gelten auffällige Naturereignisse wie Sonnenfinsternisse, Erdbeben und das Auftreten von Kometen, aber auch spukhafte Erscheinungen wie der Ruf bestimmter Tiere bei Nacht oder das scheinbare In-Flammen-Stehen von Gebäuden (s.u.S.229). Doch werden die *tetzahuitl* im allgemeinen als spukhafte Machwerke der Götter angesehen, oder auch als Erscheinungen der Götter selbst: so wird die Erscheinung des *tlacanezquimilli* als "eine Hexerei, ein Auftauchen, eine Erscheinung Tezcatlipocas" bezeichnet (122).

Bestimmte *tetzahuitl* können aber auch von menschlichen Zau-

berern, von bestimmten Klassen des *nahualli* erzeugt werden und müssen von ihnen gedeutet werden. So besteht z.B. das Kunststück des *tecallatia cuegaltica*, "der anderer Leute Haus anzündet", darin, daß er ein Haus "in Flammen taucht, es (mit Flammen) umringt, als ob in Wirklichkeit das Haus brenne." (123) Die Deutung der *tetsahuitl* ist Sache der "Weisen" (*tlamatinime*) und der "Wahrsager" (*tlaciuhque*) (124). *Tlaciuhqui* ist ein Beiname des *nahualli*, der in dieser Funktion auch *tecuihtlazqui*, "Hagelbeschwörer", heißt und als solcher Naturkatastrophen wie Hagelschlag, Frost und Feuerregen vorhersagt oder gar abwendet (125).

Die Benennung Huitzilopochtli als *tetsauhteotl* und als *tetsahuitl* - im Spanischen meist mit dem Wort *abusión* wiedergegeben - kennzeichnet demnach ebenfalls eine bestimmte Art seines Wirkens, in der er wie ein *nahualli* handelt, wie dieser verschiedene Gestalten annimmt und außergewöhnliche Erscheinungen bewirkt, um dadurch den Gang der Geschichte zu beeinflussen (126).

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Texte das immanente Wirken des Huitzilopochtli einmal durch die Vorstellung des *teixiptla*, d.h. eines besonderen Menschen, durch den der Gott handelt und spricht, erklären, andererseits in Analogie zum Wirken des *nahualli* beschreiben. In beiden Fällen wird das immanente Wirken des Gottes als Ausdruck seiner transzendenten Natur aufgefaßt.

b) T e z c a t l i p o c a

Auch das immanente Wirken Tezcatlipocas vollzieht sich in zwei Bereichen, die von den Texten durch die Begriffe des *teixiptla* und des *nahualli* bezeichnet und erklärt werden.

Als "Abbilder" Tezcatlipocas werden in erster Linie die

aztekischen Fürsten geschildert, von denen es oft heißt, daß dieser Gott "durch sie spricht".

Folgendes Gebet, das der neugewählte Fürst an Tezcatlipoca richtet, zeigt deutlich, daß die Gegenwart des Gottes in den Würdenträgern während ihrer Amtsausübung im Sinne der *teixiptla*-Vorstellung gedacht wurde:

"Barmherziger, unsichtbarer und unfäßbarer Herr, ich bitte Euch, daß Ihr Euch nicht von mir abwendet, seid oft mein Gast, besucht dieses armselige Haus, denn ich werde Euch in diesem armen Hause, in dieser armen Wohnstatt mit großem Verlangen erwarten. Ich erhoffe und erbitte inständig Euer Wort und Eure Erleuchtung, mit der Ihr Eure Freunde und Bekannten erleuchtet und inspiriert habt, welche mit Aufrichtigkeit und Sorgfalt Euer Reich regiert haben, das der Sitz Euer Majestät ist, an deren beiden Seiten Eure Senatoren und Würdenträger sitzen, welche Euer Abbild, wie Eure eigene Person sind, die in den öffentlichen Angelegenheiten in Eurem Namen urteilen und sprechen, denn Ihr gebraucht sie als Eure Flöten, indem Ihr in ihnen sprecht und Euch in ihr Gesicht und Gehör versetzt und ihre Münder öffnet, um recht zu sprechen (127).

Das Gleichnis der Flöte, als die der Gott die Fürsten gebraucht, stellt den der *teixiptla* Vorstellung zugrundeliegenden Gedanken einer göttlichen Einwohnung besonders deutlich heraus. Doch ist diese Vorstellung bei Tezcatlipoca nicht, wie bei Huitzilopochtli und Quetzalcoatl (s.u.S.198), primär mit einer bestimmten Persönlichkeit verbunden, sondern bezieht sich offenbar auf alle Herrscher.

Neben dieser Form des Wirkens durch ein *teixiptla* schildern die Quellen, wie Tezcatlipoca in verschiedener Gestalt direkt in das geschichtliche Geschehen eingreift. Dabei wird Tezcatlipoca in den aztekischen Quellen abwechselnd "Zauberer", *nahualli*, und "Eulenmensch", *tlacatecolotl* genannt (128). In diesen immanenten Erscheinungsformen tritt Tezcatlipoca vor allem als Hauptgegenspieler

und Feind Quetzalcoatl auf. Dabei wird von einigen Quellen auch Huemac als Feind Quetzalcoatl und der Tolteken dargestellt und mit Tezcatlipoca in Verbindung gebracht (129).

Der Untergang des Toltekenreiches erscheint in diesen Darstellungen als Resultat der Bemühungen von Tezcatlipoca und auch Huitzilopochtli, die höchstpersönlich in die Geschichte eingreifen und Quetzalcoatl und die Tolteken vertreiben, um Platz für die eigenen Völker zu schaffen:

"Es ist nötig, daß er doch seinen Wohnsitz (seine Stadt) verläßt. Dort werden wir leben" (130).

heißt es in der Geschichte der Königreiche, wo berichtet wird, wie Tezcatlipoca und seine Komplizen die Vertreibung Quetzalcoatl beschließen. Um dieses Ziel zu erreichen, verführen sie Quetzalcoatl zu Taten, die gegen die religiöse Norm, an die er gebunden ist, verstossen (131). Quetzalcoatl wird veranlaßt, sich in einem Spiegel - dem Symbol Tezcatlipocas - zu schauen, seinen Palast zu verlassen und sich öffentlich zu zeigen. Schließlich werden er und seine fromme Schwester dazu verführt, fünf Schalen Wein zu trinken, - die fünfte Schale bedeutet Trunkenheit - (132), woraufhin sie zweideutige Lieder singen und die vorgeschriebenen Frömmigkeitsübungen vernachlässigen (133).

Bei Sahagún ist nur diese letzte Episode erzählt. Hier nimmt Tezcatlipoca, um Quetzalcoatl den Wein anzubieten, die Gestalt eines alten Männchens an. Anschließend werden dann weitere Taten Tezcatlipocas geschildert, welche die direkte Vernichtung des toltekischen Volkes durch Zauberei zum Ziel haben. Dabei arbeitet Tezcatlipoca, der hier mit seinem Namen *Titlacauan*, "Wir sind seine Sklaven", bezeichnet wird, mit Huitzilopochtli zusammen. Folgendes unternehmen sie gegen die Tolteken: Titlacauan bringt die Tolteken dazu, so rasend zu tanzen, daß sie alle

einen Felsen herabstürzen. Er läßt kleine Figürchen tanzen, und die Tolteken drängen sich so sehr um diese Schau-
stellung, daß viele von ihnen umkommen. Dann veranlaßt er
das Erscheinen von *tetzahuitl*, es scheint u.a. plötzlich so,
als ob ein Berg brenne. Weiter verwandelt sich Titlacauan
in eine alte Frau und röstet Mais, der so gut riecht, daß
alle Tolteken wiederum herbeiströmen:

"Und als, so viele ihrer waren, zusammengekommen
waren, tötete er sie alle" (134).

Der rasende Tanz, der den Tolteken zum Unglück wird, steht
wohl noch im Zusammenhang mit der Einführung des Pulque.
Die weiteren Taten Tezcatlipocas entsprechen jedoch genau
den Kunststücken bestimmter Gaukler, die zum Wirkungskreis
des *nahualli* gehören. Tezcatlipoca vollführt das Kunststück
des *teoquiquizti*, "der die Götter herausspringen läßt", in-
dem er "aus seinem Beutel Figuren wie kleine Kinder" heraus-
kommen läßt. Die Übereinstimmung erstreckt sich auch auf
den Namen dieser Figuren, die hier wie dort als "Huitzilo-
pochtli" bezeichnet werden. Weiter agiert Tezcatlipoca wie
der *teca(l)latia cuegaltica*, "der anderer Leute Haus anzündet"
(s.o.S.190). Das letzte Kunststück des Maisröstens entspricht
der Tätigkeit des *itilmaco micequia*, "in seinem Mantel wird
Mais geröstet", der das Rösten von Maiskörnern vortäuscht (135).

Ein weiteres *tetzahuitl*, das die Tolteken erschreckt, ist
das Erscheinen einer riesigen Leiche, welche sie trotz al-
ler Bemühungen nicht fortschaffen können (136). Die Geschich-
te der Königreiche erzählt in anderem Zusammenhang von einem
ähnlichen *tetzahuitl*:

"Und der König von Nonohualco...hatte da ein unheilvolles
Vorzeichen: Er sah ein leibhaftiges Aschenbündel,...einen
Riesen. Und hernach (war) das einer, der Menschen fraß" (137).

Die unheimliche Gestalt wird dann als *telpochtontli*, "Jüngel-
chen", erkannt, d.h. als Tezcatlipoca identifiziert, der
under anderem den Beinamen *telpochtli*, "Jüngling", führt (138).

Denn die spukhafte Erscheinung eines Toten gilt allgemein als Machwerk des Tezcatlipoca:

"Grade so erschien den Leuten auch ein Verstorbener, (ins Leichentuch) gebunden, bis zum Kopf eingewickelt, seufzend... Wie man sagt, ist das alles Hexerei von ihm, dem Tezcatlipoca, der so die Leute zum Narren hält" (139).

Ein derartiges *tetzahuitl* kann aber auch von einem bestimmten *nahualli* verursacht werden, nämlich demjenigen, "der einen ins Feuer stellt" (*tetlepan quetzqui*), von dem es heißt:

(er)"baut einen als Toten auf" (140).

Die letzte Untat des Tezcatlipoca, von der Sahagún berichtet, spielt nur generell auf seine Fähigkeit, sich zu verwandeln, an. Es wird erzählt, daß er "die Gestalt eines Kriegshäuptlings annahm" (141), alle Tolteken zusammenrufen ließ und sie dann erschlug.

Möglicherweise gehörte zu den verschiedenen Erscheinungsweisen auch bei Tezcatlipoca wie bei Huitzilopochtli (s.o.S. 185) und Quetzalcoatl (s.u.S. 202) das Auftreten in Gestalt eines Tieres, das auch für den Zauberer typisch ist. Jedenfalls berichtet die Histoyre du Mechique:

"Auch sagen sie, daß Tezcatlipoca ihnen in Gestalt eines Affen erschien und durch die Schultern sprach, bei anderen Gelegenheiten aber in Gestalt eines Vogels, der Flügel schlagend großen Lärm machte und jene, die schliefen, aufweckte, wenn er mit ihnen sprechen wollte" (142).

Die Gestalt des Affen, der "durch die Schultern spricht", ist möglicherweise ein Hinweis auf den Gott der Acxotēca, der "Schultermensch" heißt. Auch bei dieser Gestalt scheint es sich um die immanente Erscheinungsweise eines Gottes (Tezcatlipoca) zu handeln. Chimalpahin berichtet, daß dieser Gott sein Volk zunächst als "Herold" (*tecpayotl*)

führt, dann aber von den Feinden der Acxoteca, den Chichimeca-Totollimpaneca, "in den Hals geschossen" und dadurch zum "Schultermenschen" wird. Dieser "Schultermensch", auch "Zauberfürst" (*nahualtecutli*) genannt, "ruht" dann im Tempel der Acxoteca, die ihn dort verehren, d.h. er wird offenbar ähnlich wie die Reliquien des Priesterführers Huitzilopochtli (s.o.S. 171) zum kultischen "Abbild" des Gottes (143).

Die Übereinstimmung der Taten Tezcatlipocas mit den Kunststücken bestimmter Klassen von Zauberern zeigt besonders deutlich, daß die Bezeichnung der Stammes- und Schöpfungsgötter als *nahualli* terminologisch zu verstehen ist, als Definition einer bestimmten Art ihres geschichtlichen Wirkens. Daß auch diese spezielle Form des immanenten Wirkens ebenso wie das Wirken durch ein *teixiptla* als konstitutiver Bestandteil der Transzendenz des Gottes angesehen wurde, wird ausdrücklich erklärt. Bei Sahagún wird Tezcatlipoca als "wirklicher Gott" (*uel teotl*) folgendermaßen beschrieben:

"Dieser Tezcatlipoca wurde als ein richtiger Gott angesehen, er wohnte (wandelte) überall, in der Unterwelt, auf der Erde und im Himmel. Wenn er auf der Erde weilte (wandelte), erweckte er Mißhelligkeiten und Zwietracht und brachte Unglück auf die Leute, er drängte sich zwischen die Leute.... darum wurde er 'nach beiden Seiten Feind' genannt. Alles Böse, was über die Menschen kam, schuf er, brachte er herab, ließ er ankommen, ließ er die Menschen empfangen. Er trieb sein Spiel mit den Leuten. Und bisweilen gab er den Leuten Reichtum und Habe, Kriegerrang, Häuptlingsrang, Fürstenrang, Königswürde, Prinzenrang, Ehrenstellung" (144).

Ein derartiges Wirken in den verschiedenen Bereichen der Welt ist aber auch für den *nahualli* typisch, von dem es heißt:

"Man sagte von ihm, daß er die Unterwelt kennt, daß er im Himmel Bescheid weiß" (145).

c) Quetzalcoatl

Wie Huitzilopochtli wird auch Quetzalcoatl als "Mensch" (*tlacatl*) (146), als "Gotthüter" bzw. "Priester", (*tlamacazqui*) (147), sowie als "Zauberer" (*nahualli*) (148) bezeichnet. Eine weitere Bezeichnung für Quetzalcoatl ist das Wort *pilli*, bzw. im Reverential *piltzintli*, das wörtlich "Fürst" und "Prinz" bedeutet "und auf eine ursprüngliche Bedeutung 'Sohn jemandes' - im hervorhebenden, ehrenden Sinne - zurückgeht" (149).

Das immanente Wirken des Quetzalcoatl wird von den Quellen unterschiedlich, ja widersprüchlich geschildert. Läßt man den Bericht des Ixtlixochitl beiseite, der ein bestimmtes christlich inspiriertes Quetzalcoatlbild vermitteln will (s.o.S.92ff), ergeben sich folgende Züge: Von einem Teil der Quellen, - vor allem Sahagún, der Geschichte der Königreiche und Chimalpahin - wird Quetzalcoatl als Friedensfürst von Tollan geschildert (150). Dabei wird seine menschliche Erscheinung beschrieben; bei Sahagún heißt es im besonderen, daß er bärtig war und ein häßliches Gesicht hatte (151).

In diesen Texten wird vor allem das Priestertum Quetzalcoatls betont, er wird als Sakralherrscher dargestellt, dessen Person strengen rituellen Maßnahmen unterworfen war (152). Er durfte z.B. sich nicht ohne weiteres in der Öffentlichkeit zeigen:

"Und zur Zeit als er lebte, nicht zeigte er sich vor den Leuten. An einem ganz unzugänglichen Platz, im Innern des Hauses hielt er sich auf, ward er behütet." (153).

Die Vernachlässigung dieser religiösen Pflichten, zu der ihn Tezcatlipoca und Huitzilopochtli, die dabei wieder als Zauberer auftreten (s.o.S. 193), veranlassen, bedingt unter anderem das Ende seiner Herrschaft. "Er-

scheinungen" (*tetzahuitl*), die teilweise denen, die der Conquista vorangingen (s.u.S. 229ff), entsprechen, kündeten dieses Ende an (154). Die Tolteken müssen Tollan verlassen, und Quetzalcoatl führt das Volk auf der Wanderschaft:

"Niemand, der nicht gehorcht hätte. Alle begaben sich auf die Wanderung, sobald er ging" (155).

Nach langer Wanderung kommt Quetzalcoatl an den "Rand des Gotteswassers". Einige Texte berichten, daß er sich dort verbrannte, woraufhin bunte Schmuckvögel aufflogen und sein Herz sich in den Morgenstern verwandelte (156); andere Texte sprechen nur davon, daß er nach Osten ging, in eine bestimmte Jenseitsregion, das Land der schwarzen und roten Farbe (*Tillan Tlapallan*) (157). An diese Berichte vom Fortgehen Quetzalcoatls schließen sich die Verheissungen über seine zukünftige Wiederkehr an, die bereits erörtert wurden (s.o.S. 155ff).

In all diesen Quellen wird der Fürst Quetzalcoatl als ein Gegner der Menschenopfer dargestellt, der den Göttern nur Schlangen, Schmetterlinge, Rauchopfer und Selbstkasteiungen darbringt. Er steht in einer besonderen Beziehung zum höchsten Gott, es heißt, daß er "zum Inneren des Himmels" und zum "Orte der Zweiheit" betete, aber auch den Gott Quetzalcoatl besonders verehrte (158). In welcher enger Beziehung der Gott Quetzalcoatl zum Menschen gleichen Namens gesehen wurde, zeigt auch die Überschrift des dritten Kapitels im dritten Buch Sahagún:

"Das dritte Kapitel handelt von der Geschichte Quetzalcouatls, der ein großer Zauberer war... was er tat, als er ging. Quetzalcouatl hielt man gleichsam für einen Gott, er wurde für einen Gott gehalten, als Gott angebetet" (159).

Besonders wichtig in unserem Zusammenhang ist die Bezeichnung von Quetzalcoatl als "Zauberer" (*nahualli*), welche die schon festgestellte priesterliche Funktion dieses Standes bestätigt. Denn die eben zitierte Passage ist die

Überschrift zu einem Text, der das priesterliche Wirken Quetzalcoatl's und die Frömmigkeit der Tolteken schildert:

"Gar fromm waren sie, denn nur Einem als ihrem Gotte waren sie ergeben, den sie anriefen, den sie verehrten, namens Quetzalcouatl. Ihr Priester war, ihr Gotteshüter, ebenfalls nur (einer) namens Quetzalcouatl. Und dieser war sehr fromm. Was Quetzalcouatl zu den Priestern sagte, das taten sie sie genau. Nicht sündigten sie, denn er sprach zu ihnen: es ist nur ein Gott namens Quetzalcouatl" (160).

In ähnlicher Weise wie durch den Begriff des *teixiptla* wird hier ein Mensch durch eine besondere Beziehung zum Gott gleichen Namens gekennzeichnet, dessen Sprachrohr er sozusagen ist. Möglicherweise ist diese Vorstellung vom Menschen als Gottgesandten "im Sinne eines Deuters und Offenbarers des transzendenten Gottes, eines Realisators seines Willens", für Quetzalcoatl durch den Beinamen *piltzintli* ausgedrückt (161). Eine ähnliche enge Verbindung zum Gott zeichnete nach Seler auch den zapotekischen "Großen Seher", den *Uijatō*, aus, der als "*Image vivante de la déité ou son vicaire*" angesehen wurde und eine "lebendige Inkarnation" des Quetzalcoatl darstellte (162).

Die Darstellung von Quetzalcoatl als Friedensfürsten ist in der vergleichsweise großen Literatur über Quetzalcoatl oft aufgegriffen worden, dabei ist seine Haltung unter anderem als diejenige eines Philosophen gekennzeichnet, seine Gestalt als "mythisches Symbol der Wahrheit" definiert worden (163). Der hauptsächliche Exponent dieser Richtung, die Quetzalcoatl nicht nur als Gegner der Menschenopfer, sondern als Gegner der altmexikanischen Religion überhaupt darstellt, ist León-Portilla, durch dessen gesamtes Werk sich diese Deutung zieht. Er geht dabei, im Anschluß an Caso, von einer Einteilung der az-

tekischen Religion in polytheistische Volksreligion und tendenziell monotheistische Priesterreligion aus und unterscheidet von beiden eine philosophische Schule der *tlamatinime* (Weisen), die in besonderer Beziehung zu Quetzalcoatl standen, an ein duales kosmisches Prinzip glaubten und darüber in Einzelfällen zum Monotheismus gelangten.

Es bleibt jedoch zu fragen, ob sich diese philosophische Schule wirklich in so starkem Maße von den übrigen religiösen Strömungen und ihren Einrichtungen absondern konnte, wie León-Portilla annimmt. Gerade die *tlamatinime* standen besonders mit der Ausbildung der Priester im *calmecac* (s.o.S. 36) und damit zwangsläufig auch mit dem Huitzilopochtlikult in Verbindung. Denn wenn auch das Leben im *calmecac* selbst nach dem Vorbild des priesterlichen Quetzalcoatl ausgerichtet war, so wurde doch schließlich aus den Mitgliedern eben dieses *calmecac* der Oberpriester des Huitzilopochtli gewählt (164).

Das Bemerkenswerte an dieser Deutung Quetzalcoatls, die ihn als einen Philosophen herausstellt, welcher den Polytheismus und auch weitgehend alle mythischen Vorstellungen überwunden und zu einer rationalen Gotteserkenntnis gefunden hatte, ist ihre erstaunliche Übereinstimmung mit den Kategorien der christlichen natürlichen Theologie, die schon Ixtlilxochitl auf Quetzalcoatl anwendet. Zwar kommt in diesen modernen Deutungen die von Ixtlilxochitl vorsichtig angedeutete Möglichkeit einer direkten Verbindung zwischen Quetzalcoatl und dem Christentum (s.o.S. 94) nicht mehr vor. Aber die Abwertung der "polytheistischen" Religionen und die große Betonung der Tatsache, daß es neben ihr, ja im Gegensatz zu ihr eine aztekische Philosophie gegeben habe, deren Vertreter Quetzalcoatl ist, lassen vermuten, daß hier nach wie vor die gleichen christlichen apologetischen Vorstellungen eine Rolle spielen, welche in der antiken Philosophie eine *praeparatio evangelica*, in der antiken Religion aber Teufelswerk und "Vielgötterei" sah.

Was in den meisten dieser Darstellungen Quetzalcoatl übersehen oder doch durch eine allegoristische Deutung gemildert wird, ist, daß er von den Quellen nicht nur als Friedensfürst, sondern auch als kriegerischer und ungewöhnlich mutiger Häuptling geschildert wird. Z.B. betont die *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* die Tapferkeit des Herrschers von Tollan (165), und Chimalpahin berichtet, wie er die Teotenanca bekriegt, weil er neidisch auf die vielfarbigen Häuser ihres Gottes Nauhyotecutli ist (166).

Die ausführlichsten Berichte über die von Quetzalcoatl geführten Kämpfe schildern ihn als Rächer seines Vaters, Mixcoatl-Camaxtli. Neben dieser Tradition gibt es noch zwei Varianten zur Geburt Quetzalcoatls; die Geschichte der Königreiche erzählt, er sei auf ganz ähnliche Weise wie Huitzilopochtli von seiner Mutter Chimalman empfangen worden, indem sie einen Edelstein verschluckte (167). Chimalpahin betont mit seiner Angabe, Quetzalcoatl sei "nur gebracht" (s.o.S. 94) worden, das Exzeptionelle der Geburt (168).

Die Tradition, welche Quetzalcoatl den Sohn Mixcoatl-Camaxtlis sein läßt, erzählt, wie dieser ihn mit Chimalman bzw. Coatlicue (169) zeugt, indem er Pfeile auf sie schleudert und später auf Eroberungszügen von seinen Brüdern, den 400 Mimixcoa, getötet wird. Der junge Quetzalcoatl, der seinen Vater zunächst begleitet hatte, erfährt von dessen Schicksal und beschließt, ihn zu rächen. Quetzalcoatl kämpft mit den Mimixcoa, zerschmettert deren Anführer und opfert drei von ihnen zur Einweihung des Tempels, in dem er die Gebeine seines Vaters bestattet. Anschließend zieht Quetzalcoatl weiter als Eroberer von Ort zu Ort (170). Während die *Leyenda de los Soles* hier abbricht, erzählt die *Histoyre du Mechique* weiter, wie Quetzalcoatl, nachdem er seinen Vater Camaxtli gerächt und für ihn geopfert hat, nach Tollan zieht, dort das Opfer einführt und seine Herrschaft beginnt (171).

Die Erzählung von der jungfräulichen Geburt Quetzalcoatl und von seinem Kampf mit den Mimixcoa ist möglicherweise eine Angleichung an die entsprechende Erzählung von Huitzilopochtli (172). Wichtig ist der wiederholte Hinweis auf ein von Quetzalcoatl vollzogenes Menschenopfer, das einen Widerspruch zu seiner Kennzeichnung als Friedensfürst bildet.

Der kriegerische Aspekt wurde von der Literatur über Quetzalcoatl bisher sehr wenig berücksichtigt bzw. als ein nicht zum "wahren Wesen" Quetzalcoatl's passender Zug bezeichnet (173). Angesichts der reichlichen Quellenbelege, die teilweise auch den kriegerischen Quetzalcoatl mit Tollan in Verbindung bringen, erscheint eine solche Betrachtungsweise nicht gerechtfertigt. Es muß vielmehr festgehalten werden, daß die Gestalt des Quetzalcoatl, wie sie in den vorliegenden Texten geschildert wird, sowohl friedliche als auch kriegerische Züge trägt: beides zusammen entspricht seinem bisher kaum beachteten Charakter als Nationalgott, dessen Wirken ebenso wie das des *nahualli* ambivalent ist.

Wie der oben (S. 197) zitierte Sahagún-Text zeigt, wird Quetzalcoatl in seinem priesterlich-politischen Wirken in Tollan auch als *nahualli* bezeichnet. Während die aztekischen Quellen Quetzalcoatl's Zauberwirken vornehmlich im Zusammenhang der Schöpfung schildern (s.o.S. 129), ist die politische Bedeutung seines Zauberwirkens in der Maya-Tradition näher erläutert, welche die Funktionen Quetzalcoatl's im übrigen ähnlich beschreibt wie die mexikanischen Texte (174). So heißt es z.B. im Popol Vuh:

"Aber fürwahr nicht auf die Art, daß etwa Krieg über ihr offenes Land und ihre Städte hereingebrochen wäre, kamen alle Stämme, sich zu unterwerfen, sondern um der Zauberkraft der Könige willen, mit der es Fürst Kukumatz (Quetzalcoatl) und Fürst Cotuha zum Ruhm gebracht hatten" (175).

Analog zum *nahualli* nimmt auch Quetzalcoatl verschiedene Gestalten an. Seinem Namen entsprechend, der wörtlich übersetzt "Die mit grünen Quetzalfedern bedeckte Schlange" heißt, wird er mit der Federschlange identifiziert (176). Außerdem erscheint er auch als Morgenstern:

"Daher sagten sie, wenn er starb, nur vier Tage schien er nicht. Man sagte, er lebte... dann in der Unterwelt... Und weitere vier Tage war er Knochen. (Erst) nach acht Tagen kam (wieder) zur Erscheinung, der große Stern, den man Quetzalcoatl nannte" (177).

Dieser Bericht von den verschiedenen Aufenthaltsorten Quetzalcoatl's hat eine Parallele im Popol Vuh, wo über den Priesterkönig Quetzalcoatl gesagt wird:

"Alle sieben Tage pflegte er zum Himmel hinaufzusteigen, alle sieben Tage auf den Weg hinab in die Unterwelt sich aufzumachen. Sieben Tage konnte er dann ein Schlangenwesen sein, war er wirklich eine Schlange; sieben weitere Tage konnte er sich zum Adlerwesen, sieben weitere Tage zum Jaguarwesen machen, - wirklich ein Adler, ein Jaguar war dann sein Ebenbild..." (178).

Hier wird also, ebenso wie in dem Text über Tezcatlipoca (s.o.S.195) die Fähigkeit, in der Art eines *nahualli* verschiedene Gestalten anzunehmen und in allen Regionen der Welt zu Hause zu sein, als Kennzeichen des transzendenten Gottes dargestellt.

Die Darstellung des immanenten Wirkens Quetzalcoatl's zeigte, daß auch der Schilderung des irdischen Auftretens dieses Gottes zwei Vorstellungen zu Grunde liegen; einmal wird sein immanentes Wirken in Analogie zum Wirken des *nahualli* beschrieben und die schöpfermächtige Zauberkraft des Gottes gelobt. Zum anderen wird der Mensch Quetzalcoatl als Priester bezeichnet, der in ähnlicher Weise wie das menschliche *teixiptla* Huitzilopochtli, durch eine besondere Beziehung mit dem Gott gleichen Namens verbunden ist und als dessen Gesandter auftritt.

Diese Funktion des "Sprachrohrs" ist für Quetzalcoatl wahrscheinlich durch den Terminus *piltzintli* bezeichnet.

d) Mixcoatl - Camaxtli

Die meisten Quellen identifizieren den chichimekischen Jagdgott Mixcoatl mit dem Kriegsgott der Huexotzinca und Tlaxcalteca: Camaxtli (179). Die Gestalt dieses Gottes scheint sich in besonderer Weise zu Identifizierungen mit anderen Göttern zu eignen. Während Sahagún Mixcoatl mit dem Gott der Tarasca, Taras, gleichsetzt (180), faßt die Historia de los Mexicanos por sus Pinturas Mixcoatl als Erscheinungsform Tezcatlipocas auf:

"Im zweiten Jahr nach der Sintflut... gab Tezcatlipoca seinen Namen auf und verwandelte ihn in Mixcoatl" (181).

Mendieta hingegen bezeichnet diese beiden Götter als Brüder (182).

In seinem immanenten Wirken wird Mixcoatl-Camaxtli von den Quellen übereinstimmend als kriegerischer Häuptling der Chichimeken geschildert, der ausgedehnte Eroberungszüge unternimmt, Itzpapalotl schlägt, mit Chimalman bzw. Coatlicue den Quetzalcoatl zeugt und schließlich von seinen Brüdern, den Centzon Huitznahua, erschlagen, von seinem Sohn Quetzalcoatl aber, wie im vorigen Abschnitt dargestellt, gerächt wird (183).

Auch für diesen Gott ist die euhemeristische Theorie vertreten worden (184), zuerst wohl von Camargo, der im Anschluß an seinen Bericht über Quetzalcoatl und Camaxtli erklärt:

"und da es so außerordentlich wichtige Persönlichkeiten mit so großen Fähigkeiten waren, hielten sie sie für Götter, vor allem Camaxtli, Quetzalcoatl und Tezcatlipoca" (185).

Dieser Gedanke kann jedoch nicht als altmexikanische Glaubensaussage genommen werden, da er Camargos Versuch entspricht, die heidnische Religion als unvermeidbaren Irrtum des natürlichen Menschen zu erklären. Bezeichnender ist es, daß auch Camargo von den Verwandlungskünsten des Camaxtli berichtet:

"Einige sahen ihn verwandelt als Löwen oder Tiger oder in anderer wunderbarer Gestalt. Er war so bekannt unter diesen Elenden, daß sie gleich wußten, wenn er mit ihnen sprach" (186).

Dieser Charakterisierung, welche das Wirken auch dieses Gottes analog dem Wirken des Zauberers beschreibt, entspricht die Bezeichnung Camaxtlis als "großer Hexer" (*gran hechicero*), "Zauberer" (*encantador*) und "Hexenmeister" (*brujo*) (187). Die Historia de los Mexicanos erzählt, daß Camaxtli, um den Chichimeken bei ihren ersten Kämpfen zu helfen, menschliche Gestalt annahm:

"Camaxtli, der Gott, der sie geschaffen hatte, verwandelte sich in einen Chichimeken" (188).

Mixcoatl greift auch noch mit anderen Mitteln direkt in das immanente Geschehen ein. Die Geschichte der Königreiche berichtet, wie der Kampf der Quauhtinchantlaca gegen die Otomí durch folgendes Ereignis entschieden wird:

"Ihnen spielte der Teufel (*diablo*), 'der Pfeil', einen Streich; er fiel mitten zwischen sie. Und sie hörten: der Schild lärmte und heulte" (189).

Nach dieser Erscheinung flüchten die Otomí, ohne noch weiter zu kämpfen.

Der Pfeilschaft galt neben dem heiligen Bündel als Symbol der kultischen Praesenz Mixcoatls. In der Historia de los Mexicanos por sus Pinturas heißt es, daß die wandernden Stämme diesen Pfeilschaft mit sich führten, durch den sich Mixcoatl und der Gott Amimitl, der auch in anderem Zusammenhang mit Mixcoatl identifiziert wird (190), manifestierten:

"... *salio Atlitlalabaca* (nach Lehmanns handschriftlichen Randbemerkungen ist *Atlatlahuacan* zu lesen) *y su dios que era Amimicli* (nach Lehmann: *Amimitl*) *que era una vara de Mixcoatl, al cual tenían por dios, y por su memoria tenían aquella vara*"(191).

Der Pfeil (*mitl*) wird auch in der Geschichte der Königsreiche als besonderes Kennzeichen der Chichimeken und ihres Gottes Mixcoatl beschrieben; Pfeil und Grasballen liegen auf dem Altar der Quauhtinchantlaca, die bei ihrem Gotte und beim Pfeil schwören, daß die Tepaneken, zu deren Tracht die Steinschleuder gehört, nicht ihresgleichen sind (192).

Demnach ist die spukhafte Erscheinung des Pfeils, die zu Gunsten der Quauhtinchantlaca, welche Mixcoatl verehren, erfolgt, als Manifestation Mixcoatls zu verstehen, der sich in seinem immanenten Wirken auch des Symbols seiner kultischen Praesenz bedient.

Trotz der relativ spärlichen Quellen ergeben sich für das immanente Wirken Mixcoatl-Camaxtlis im wesentlichen die gleichen Züge, welche das immanente Wirken der anderen Nationalgottheiten bestimmen: das Auftreten des Menschen wird vom gleichnamigen transzendenten Gott her legitimiert und erklärt; es bildet die Fortführung seines Schöpferwirkens und wird analog zu dem Wirken des *nahualli* geschildert.

Allerdings fehlt in den Beschreibungen des immanenten Wirkens dieses Gottes ein ausdrücklicher Hinweis auf die Vorstellung der Gottgesandtheit oder des *teixiptla*. Das liegt wahrscheinlich ebenso an der Spärlichkeit der erhaltenen Überlieferung wie an der diese Spärlichkeit erklärenden Tatsache, daß dieser Gott im aztekischen Pantheon der späteren Zeit weit weniger mächtig war als die anderen Nationalgottheiten. Die Tendenz, ihn mit

anderen, fremden Nationalgottheiten zu identifizieren, spricht für ein gewisses Verblassen seiner individuellen Züge, das durch die Aussage eines Textes, er sei nur eine Erscheinungsform Tezcatlipocas, noch unterstrichen wird. Hätte die aztekische Religion ungestört weiter bestehen können, wäre die Gestalt Mixcoatl's wohl völlig in Tezcatlipoca aufgegangen, dessen Machtbereich deutlich im Wachsen begriffen war (193).

e) D a s i m m a n e n t e W i r k e n d e r
G ö t t e r: *teixiptla* u n d *nahualli*

"Einige der Indios gaben zu verstehen, daß ihre Götter Menschen waren oder zuerst gewesen waren; welche später zu den Göttern gezählt wurden, weil sie hervorragende Fürsten gewesen waren oder zu Ihrer Zeit bedeutende Taten vollbracht hatten. Andere sagten, daß sie keine anderen Menschen für Götter hielten als solche, welche sich verwandelten oder erschienen oder sich zeigten in irgendeiner anderen Gestalt, in der sie etwas anderes taten oder sagten, worin sich zeigte, daß sie mehr waren als Menschen" (194).

Dieser letzte Satz, mit dem Mendieta der euhemeristischen These eine Auffassung entgegensetzt, welche das immanente Wirken der Götter als Ausdruck ihrer göttlichen, übermenschlichen Natur erklärt, entspricht, wie sich in den vorigen Abschnitten gezeigt hat, dem ursprünglichen altmexikanischen Verständnis. Da ein derartiges immanentes Wirken alle Schöpfungs- und Stammesgötter kennzeichnet, müssen einzelne Berichte über bestimmte Götter, wie z.B. die Beschreibung von Huitzilopochtli als Menschen bei Sahagún und im Codex Telleriano Remensis (195) aus dem Zusammenhang der verschiedenartigen Epiphanien dieser Götter verstanden werden, als Beschreibung einer bestimmten Form ihres Wirkens, nicht aber als erschöpfende Darstellung und Erklärung ihrer ganzen Gestalt.

Die Untersuchung der Texte in den vorigen Abschnitten zeigte, daß sich die Darstellung des immanenten Wirkens der Nationalgötter übereinstimmend auf die beiden Begriffe *teixiptla* und *nahualli* bzw. auf eng verwandte Vorstellungen bezieht. Es muß daher abschließend nach der Beziehung dieser beiden Begriffe zu einander gefragt und auch versucht werden, die von ihnen gekennzeichneten Formen der Epiphanie näher zu bestimmen.

Das Wort *teixiptla* bezeichnet ein Lebewesen oder ein kultisches Objekt, durch das hindurch sich die Gottheit manifestiert. Dieser Begriff umfaßt den Bereich der kultischen Präsenz des Gottes ebenso wie denjenigen seines immanenten Wirkens. Daneben stimmt eine zweite Form des immanenten Handelns der Götter mit dem Handeln des *nahualli* sowohl in einzelnen Akten als auch in allgemeinen Zügen überein. Beide haben die Möglichkeit, verschiedene Gestalt anzunehmen, und sich in den verschiedenen Bereichen des Weltgebäudes zu bewegen. Der Charakter des *nahualli* ist ambivalent, er kann seine Fähigkeiten zum Guten und Bösen einsetzen; analog dazu wirken die Stammes- und Schöpfungsgötter Gutes für ihre Völker, Böses für deren Feinde.

Es dürfte schon deutlich geworden sein, daß der Begriff des Nagualismus im Sinne der *alter ego* Vorstellung, in dem er gewöhnlich aufgefaßt wird, zwar etymologisch von *nahualli* abgeleitet ist (s.o.S. 128), aber doch das Wirken der Zauberer, wie es in den aztekischen Texten dargestellt ist, nicht umfaßt. Daher hat Aguirre Beltrán versucht, den Terminus Nagualismus wieder enger mit dem Bedeutungskreis von *nahualli* zu verbinden, indem er zwischen Nagualismus und Tonalismus unterscheidet. Als Tonalismus, vom aztekischen *tonalli* "Tageszeichen", "Seele", "Schicksal" (s.o.S. 39) bezeichnet er die Tatsache, daß in einigen mesoamerikanischen Kulturen "*existió una representación ideacional que ligaba místicamente a una persona con un animal*". Diese Vorstellung ist mit dem Nagualismus dadurch verbunden, daß beiden der Gedanke einer "mystischen Bindung" (*ligatura mística*) zu Grunde liegt. Dennoch sind beide Vorstellungen grundsätzlich unterschieden: "*En las culturas donde ambos fenómenos coexisten*

todo individuo tiene su tona, pero no todo individuo es nual. La ligadura mística, presente en los dos complejos, sólo es uno de los rasgos del nualismo, el más sorprendente, si se quiere pero no el principal, en cambio esta ligadura constituye el elemento fundamental del tonalismo. El sacerdote, en el nualismo, se transfigura o metamorfosea en otro ser, pierde su forma humana y adquiere una forma animal. En el tonalismo el individuo no se transforma en animal; el animal y el individuo co-existen separadamente, sólo están unidos por un destino común" (196).

Mit diesem Begriff ist das Wirken des menschlichen Zauberers in der Geschichte (s.u.S.210) gut definiert, nicht aber das dem Handeln des *nahualli* analoge Wirken der Götter, um das es hier geht.

Wie oben dargestellt, ist es das hauptsächliche Kennzeichen des Wirkens der Götter in der Geschichte, die Zukunft vorherzusagen und sie gleichzeitig - durch ihr direktes Eingreifen in den Geschichtsverlauf - aktiv mitzugestalten. Ähnliche Fähigkeiten sind, in begrenzterem Maße, auch für den *nahualli* typisch, vor allem für den *tlaciuhqui*, den "Wahrsager". Dieser Typ des Zauberers steht in der Beschreibung Sahagúns an erster Stelle, er ist es, "der im Himmel und auf Erden Bescheid weiß" (s.o.S.195), seine priesterliche Lebensweise wird gerühmt:

"Und er hat keine Frau,
nur im Tempel wohnt er,
fastend, eingeschlossen lebend.
Darum wird er Zauberer und
Wahrsager genannt" (197).

Dieser *tlaciuhqui* kann Katastrophen wie Frost und Hungersnöte, Vorzeichen wie "Feuerregen" vorhersagen. Darüber hinaus wird ihm auch die Fähigkeit zugeschrieben, dem *altepetl* drohendes Unheil, z. B. den Tod des Herrschers abzuwenden und den "Dämonen" bzw. den Göttern die als solche auftreten entgegenzuwirken:

"Auch pflegte er (der *tlacihqui*) den Dämon (*tlacatecolotl*) zu erlangen (erreichen, ergreifen, erhaschen), wenn er der Stadt oder dem König Übel will (der die Stadt oder den König krank macht), indem er darauf ausgeht, daß die Stadt zugrunde gehe, der König sterbe" (198).

Da die Zauberer selbst, wenn auch in begrenztem Maße, *tetzahuitl* zu erzeugen vermögen (s.o.S.188), sind sie auch imstande, derartige Erscheinungen zu deuten, sie interpretieren den Willen der Götter, welche durch ihr immanentes Wirken ebenso wie durch ihre Verheißungen geschichtliche Veränderungen ankündigen und bewirken, und stellen sich ihm gegebenenfalls auch entgegen.

Die priesterliche Funktion des *nahualli* wird durch die Beschreibung des Zauberers, "der in der Gestalt eines Gottes auftritt" (*in teutlippan moquetza*), besonders hervorgehoben:

"'Der in der Gestalt eines Gottes auftritt', wird genannt, wer z.B. die Gestalt Huitzilopochtli's annimmt. Wie der Putz Huitzilopochtli's ist, ebenso putzt er sich, bemalt sich mit blauen Längsstreifen, mit seinem gesamten Putz putzt er sich. Aber sie betrachteten ihn als Mensch und sprachen zu ihm als Mensch, und sie gaben ihm zu essen oder auch von Zeit zu Zeit, worin er sich kleiden konnte. Und nicht fürchteten sie mehr die Schluchten, die Berge, den Regen, den Wind, wenn sie sahen, daß er ihnen voranging, wo er sie hinführen mochte, dahin gingen sie" (199).

In dieser speziellen Form des Auftretens scheint der *nahualli* eine ähnliche Funktion wie das menschliche *teixiptla* zu haben, die u.a. folgendermaßen beschrieben wird:

"Denn hochgeehrt wurde er, wenn er öffentlich als Abbild erklärt worden war, als Abbild Titlacauans. Er galt als unser Herr Gott, man erkannte ihn als Herrn an, man betete zu ihm unter Seufzen, man warf sich vor ihm auf die Erde, das Volk aß Erde vor ihm" (200).

Diese beiden Texte zeigen deutlich die Übereinstimmungen aber auch den tiefgreifenden Unterschied zwischen dem menschlichen *teixiptla* und dem menschlichen *nahualli*. Beide wirken als Mittler zwischen Menschen und Göttern, interpretieren den Willen der Götter und leiten das Volk. Doch scheint die Art der Beziehung zwischen Gott und Mensch beim *nahualli* eine grundsätzlich andere zu sein als beim *teixiptla*.

Hier geht die Verbindung zwischen Gott und Mensch von Gott aus im Sinne einer Sendung und Einwohnung und ist immer mit der Persönlichkeit eines ganz bestimmten, einzelnen Menschen verbunden. Dieser Mensch wird, nachdem er zum *teixiptla* geworden bzw. geweiht worden ist, als Gott bezeichnet und verehrt.

Beim *nahualli* hingegen geht die Verbindung gewissermaßen vom Menschen aus. In dem eben zitierten Text wird der *nahualli* im Gegensatz zum *teixiptla*, auch nachdem er den Putz des Huitzilopochtli angelegt hat, ausdrücklich als Mensch bezeichnet.

Der Putz bzw. die Maske des Gottes spielt in beiden Fällen eine ganz verschiedene Rolle: der Zauberer legt diese Maske an, um als Mensch in eine nähere Verbindung zum Gott zu kommen, es handelt sich dabei nach der Formulierung von Bleeker um ein "rituelles Maskentragen, das eine Partizipation mit der Gottheit schafft" (201). Der zum *teixiptla* bestimmte Mensch hingegen ist vom Gott als Maske bzw. Sprachrohr erwählt und wird zum Stellvertreter dieses Gottes, zum Medium seiner Offenbarung.

Auf diese grundlegenden Unterschiede ist es zurückzuführen, daß die Texte das immanente Wirken der Götter durch den *teixiptla*-Begriff, der die Präsenz des Gottes beinhaltet, unmittelbar erklären, mit dem Begriff des *nahualli* aber nur annähernd umschreiben.

Nach der Darstellung der Texte verkörpert sich der Gott nicht unmittelbar im *nahualli*, sondern handelt nur analog zum Handeln des *nahualli*.

Daher ist der Zauberer, wie das Kapitel über das Wirken der Menschen in der Geschichte noch deutlicher zeiger wird, auch nicht, wie das *teixiptla*, ein direktes Werkzeug des Gottes. Vielmehr ist der menschliche *nahualli* eine Art von selbstständigem Partner des Gottes, der zu seinem Mit- aber auch zu seinem Gegenspieler werden kann. Seine besondere Aufgabe ist es, das immanente Wirken der Götter in allen seinen Spielarten rechtzeitig zu erkennen, und ihm möglicherweise entgegenzuwirken (s.u.S.223).

Das immanente Wirken der Götter stellt eine eigene Form der Epiphanie dar, die mit keinem der üblichen religionswissenschaftlichen Termini zureichend beschrieben werden kann. Es handelt sich dabei nicht um eine Inkarnation. Dieser Begriff paßt weder auf die Vorstellung des *teixiptla*, nach der auch kultische Gegenstände zum "Abbild" des Gottes werden können, noch beschreibt er zutreffend die plötzlichen Verwandlungen und zeitlich begrenzten Erscheinungen, aus denen das immanente Wirken der Götter zu einem großen Teil besteht (202). Ebensovienig kann dieses Wirken als *avatāra* definiert werden. Der Begriff *avatāra*, wörtlich "Herabstieg", bezeichnet im Hinduismus die Epiphanie eines Gottes - vor allem Viṣṇus - der auf Erden erscheint, um sie vor einer drohenden Gefahr zu schützen (203). Er bewahrt z.B. die Erde vor dem Einstürzen, befreit sie von Dämonen und richtet durch sein Erscheinen das immer schwächer werdende kosmische und sittliche Weltgesetz (*dharma*) wieder auf (204). Mit dieser kosmologischen bzw. sozialetischen Zielsetzung verbindet sich ein, vor allem in der späteren Entwicklung

seit Rāmānuja immer stärker hervortretendes soteriologisches Element: Viṣṇu steigt sowohl herab, um den *dharma* wieder aufzurichten und damit die allgemeinen Voraussetzungen zur Erlösung des Einzelnen zu verbessern, als auch um von seinen Gläubigen geschaut werden zu können und sie dadurch unmittelbar zu erlösen (205).

Am bekanntesten ist die "klassische" Folge der zehn *avatāras* Viṣṇus, in den vier Zeitaltern (*yuga*) eines Weltalters (*kalpa*). Viṣṇu erscheint als Fisch (*matsya*), Schildkröte (*kuṁḍa*), Riesen-eber (*varāha*), Mannlöwe (*narasiṁha*) im ersten "goldenen Zeitalter" (*kṛtayuga*); als Zwerg (*vāmana*) "Rama mit dem Beil" (*Paraśurāma*) und Rāma im *tretayuga*, als Kṛṣṇa in *dvāparayuga*, als Buddha zu Beginn und als Kalki am Ende des gegenwärtigen *kali*-Zeitalters (206). Diese Reihe wird als eine aufsteigende Folge von sich intensivierenden Offenbarungen angesehen, welche die absteigende Folge der vier Zeitalter, in denen Welt und Mensch unaufhaltsam verfallen und der *dharma* immer geringer wird, kompensieren. Ein solcher Ausgleich ist jedoch letztlich nicht möglich, der Verfall schreitet fort, bis es schließlich, am Ende des bestehenden Kalizeitalters, zum Weltuntergang, zur Neuschöpfung und zum Beginn eines neuen Weltalters (*kalpa*) kommt, das wiederum aus vier sich verschlechternden *yugas* bestehen wird. Daher bringt Kalki, der letzte *avatāra*, nicht die endgültige Vollendung des *dharma*, sondern steht nur am Übergang zu dem neuen *kalpa*, er leitet ein neues "goldenes" *kṛtayuga* ein, das wiederum verfallen wird (207).

Das Erscheinen eines *avatāra* und das immanente Wirken der aztekischen Götter scheinen also beide sozusagen zeitbedingt zu sein: in beiden Fällen erscheint der Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt, der sein Eingreifen erfordert. Dennoch unterscheidet grade die Zeit- und Geschichtsvorstellung die indische von der aztekischen Auffassung.

Für den traditionellen Hinduismus - die modernistische Interpretation hat hierin neue Wege eingeschlagen (208) - wirken die *avatāras* im Rahmen eines zyklischen Geschichtsbildes:

Viṣṇu erscheint auf Grund einer immer wiederkehrenden kosmischen Notwendigkeit in verschiedener Gestalt auf Erden, sein Handeln kann den Zeitpunkt des Weltunterganges und der Neuschöpfung nicht hinausschieben. Die aztekischen Götter hingegen greifen unerwartet und plötzlich in einmalige, unwiederholbare historische Situationen ein. Ihnen fehlt dabei weitgehend die für den *avatāra* typische, auf den Einzelnen gerichtete, soteriologische Zielsetzung: ihr Handeln bezieht sich auf das Schicksal eines bestimmten Volkes und dient dadurch indirekt dem Heil bzw. der Erhaltung der Welt und der Herauszügung ihres endgültigen Untergangs.

Eine weitere Parallele könnte man in der Tatsache sehen, daß sowohl die Folge der *avatāras* als auch das immanente Wirken der aztekischen Götter zwei verschiedenartige Formen der Epiphanie umfassen: zeitlich begrenzte Erscheinungsformen des Gottes in verschiedenartiger Gestalt - Viṣṇu als Fisch, als Mannlöwe usw. - und die Erscheinung des Gottes in und durch einen bestimmten Menschen und dessen gesamtes Leben, - Rāma, Kṛṣṇa bzw. das menschliche *teixiptla* des aztekischen Gottes. Doch besteht auch hier wieder ein entscheidender Unterschied zwischen den *teixiptla*-Vorstellungen und den Begriffen des *avatāra* wie auch dem der Inkarnation.

Die *Avatāra*-Lehre und die meisten Versionen der Inkarnationslehre sprechen von einer Erscheinung des Gottes in einem eigenen menschlichen Leib, der in vielen Fällen, bei den *Avatāra*-Vorstellungen durchweg, als Scheinleib verstanden wird. Eine Ausnahme hierzu ist nur die Vorstellung des *aṃśavatāra*, "Teilavatara", nach der sich ein - kleiner - Teil des Gottes bzw. seines hypostasierten *avatāra* in einem bestimmten, sozusagen schon vorhandenen Menschen manifestiert z.B. in dem bengalischen Heiligen Caitanya oder auch einem Fürsten (209). Nur diese besondere Variante des *avatāra* Gedankens ist mit dem des *teixiptla* wirklich zu vergleichen, zumal beide den Fürsten einbeziehen. Denn im Gegensatz zu *avatāra*- und Inkarnations-Lehre beruht die *teixiptla* Vorstellung ausschließlich auf dem Gedanken der Einwohnung des Gottes in einem

ganz bestimmten Menschen, dessen menschliche Persönlichkeit weiter bestehen bleibt.

Dieser Aspekt sowie der oben festgestellte, voluntative Charakter des Gottes, der durch sein "Abbild" spricht, zeigen eine gewisse Verwandtschaft zum Typ des Propheten (210). Doch ist der Begriff des *teixiptla* viel umfassender und auch stärker, denn er bezeichnet auch die kultischen "Abbilder" des Gottes - Menschen wie Gegenstände - und vermittelt eine Realpräsenz des Gottes, der im *teixiptla* als er selbst verehrt werden kann, eine Vorstellung, die für den Propheten undenkbar wäre.

Im Rahmen des geschichtlichen Wirkens ergänzt das immanente Wirken der Götter ihre Theophanien und ihre kultische Präsenz. Die *tetzahuitl*, i.e. die von den Göttern in ihrem immanenten Wirken erzeugten Erscheinungen, kündigen - ebenso wie die Theophanien - die Zukunft an. Daher werden in den historischen Quellen Ereignisse, die als *tetzahuitl* gelten, meist verzeichnet, auch wenn sie nicht gleich interpretiert werden können (211). Das immanente Wirken erlaubt den Göttern, ihren Völkern in besonders schwierigen Situationen direkt beizustehen, z.B. unmittelbar in einen Kampf einzugreifen. Dabei bedient sich das immanente Wirken der Götter auch gelegentlich des Symbols ihrer kultischen Präsenz (s.o.S.204). Wie sehr ein solches direktes Eingreifen der Götter in die Geschichte den Mexikanern selbstverständlich war, zeigen die Reden, in denen den Kriegern vor Beginn der Schlacht Mut gemacht wurde. Es wird ihnen versichert, daß die Feinde "weder Tiger und Jaguare, weder Dämonen noch Erscheinungen noch Gespenster des *tzitzimil*" seien (212).

Die Menschen erwarten also das immanente Eingreifen der Götter in die Geschichte, sie erkennen es, wie die Erklärungen der Texte zeigten, als deren Erscheinungsformen an, sie ahnen es aber auch nach und versuchen, ihm zu begegnen, was im nächsten Kapitel gezeigt werden soll.

4. DIE NATIONALGÖTTER UND IHR WIRKEN IN DER GESCHICHTE

Die verschiedenen geschichtlichen Wirkungsarten der Götter, die in diesem Kapitel dargestellt werden, entsprechen genau den charakteristischen Zügen ihres Schöpfungshandelns, das im vorigen Kapitel beschrieben wurde.

Das Wort der Götter ist sowohl die Voraussetzung und Konstituens der Schöpfung wie auch der Geschichte, die durch das Wirken aus der Transzendenz wesentlich gestaltet wird.

Das immanente Wirken der Götter in der Geschichte ist ebenfalls eine direkte Fortführung ihres Schöpfungswirkens, in dem Verwandlungskünste und Zauberei ebenso wie das Auftreten und Handeln der Götter in der Rolle von Menschen entscheidende Faktoren sind. In der Schöpfung präfigurieren die Götter das Handeln der Menschen, indem sie selbst die ersten Opfer vollbringen. Diese Präfiguration setzt sich in der Geschichte fort, in der die Götter als Fürsten, Krieger und Priester auftreten und handeln. Nicht nur kultische, d.h. "ewige", stets gleichbleibende, sondern gerade auch situationsbedingte, geschichtlich einmalige Handlungen werden also von den Göttern präfiguriert. Daher können, wie das nächste Kapitel noch im einzelnen zeigen wird, auch historische, einmalige Situationen zum typologischen Vorbild für menschliches Handeln werden.

Eine Entsprechung zwischen Schöpfung und Geschichte gilt schließlich auch für das Wirken durch kultische Präsenz: Knochen und Asche, die den Inhalt der Wanderbündel ausmachen, sind auch das Material der Menschenschöpfung (s.o.S.129f). Die besondere Form des Zaubers der Götter, die aus dem Inhalt des Wanderbündels ihr *teixiptla* erschaffen, aber auch "Aschenbündel" bzw. "Mumienbündel" zur Erzeugung von *tetzahuitl* verwenden (s.o. S.193f), wiederholt demnach in gewisser Weise einen Akt der Schöpfung in der Geschichte, die Schaffung von lebendigen Wesen aus Asche und Knochen.

Die Geschichte ist also nicht nur inhaltlich, als *creatio continua*, sondern auch formal die Fortsetzung der Schöpfung: die verschiedenen Formen der Epiphanien, durch welche die Götter die Geschichte leiten, finden ihre Erklärung und ihren Zusammenhang in der Schöpfertätigkeit und Schöpfermacht der Nationalgötter.

Es ist oben vermutet worden, daß eine nähere Bestimmung ihres Wirkens in Schöpfung und Geschichte die Nationalgötter noch deutlicher von den übrigen Göttern des aztekischen Pantheons unterscheiden könne (s.o.S. 127). Nachdem nun dieses Wirken analysiert worden ist, muß diese Frage noch einmal aufgegriffen werden: sie ist vor allem in Bezug auf die Regengötter (*tlaloque*) und eine bestimmte Gruppe von Erdgöttinnen relevant, die, wie bereits erwähnt (s.o.S. 144 u. 126), ebenfalls eine gewisse Rolle in der Gestaltung von Schöpfung und Geschichte spielen.

Der Regengott Tlaloc war der Gott der seßhaften Ackerbaubevölkerung und ihres Landes, in das die Stämme mit bzw. unter der Leitung von ihren Nationalgottheiten eindrangen. Diese Konstellation hätte dazu führen können, die einheimischen Götter als Feinde zu betrachten, die es zu besiegen gilt. Doch ist dies, wie schon vermerkt (s.o.S.114), im aztekischen Bereich kaum der Fall, wo vielmehr bis zuletzt laufend fremde Götter in das Pantheon integriert wurden. Dieser Tendenz entspricht es, daß Tlaloc in den Berichten über das erste Eindringen der Stämme in das Hochland niemals als Feind der betreffenden Nationalgötter, sondern vielmehr als ihr Verbündeter, als eine Art Partner erscheint. Geradezu offiziell heißt er Huitzilopochtli in Mexico-Tenochtitlan willkommen und sagt den Aufstieg des aztekischen Reiches voraus:

"Angekommen ist mein lieber Sohn
Huitzilopochtli, hier soll sein Haus sein.
Denn er will es, daß wir beide
nebeneinander auf der Erde wohnen" (213).

Erst nach diesem Spruch, den einer der Führer der Azteken, Axolohua, empfängt, kann in der Darstellung des Codex Aubin und bei Chimalpahin die symbolische Gründung der Stadt, die Errichtung einer Erdpyramide unter dem Steinkaktus, der den Ort Mexico-Tenochtitlans bestimmt, erfolgen.

Auch weiterhin wird in den Texten gelegentlich von geschichtlichen Voraussagen Tlalocs berichtet. Zum Beispiel sind es die *tlaloque* und die Priester des Regengottes, die Huemac in Chapoltepec den Untergang seines Reiches vorhersagen (214), und sie prophezeien auch dem jungen Nezahualcoyotl auf der Flucht seine glorreiche Zukunft (215). Auch im Zusammenhang mit den Vorzeichen, welche die Conquista ankündigen, erscheinen Tlaloc und seine Gemahlin Chalchiuhtlicue (s.u.S.231). Auch bei der Schöpfung spielt Tlaloc, wie oben gezeigt (s. o.S.137), neben bzw. gemeinsam mit den Nationalgöttern eine gewisse Rolle.

Tlaloc ist also durchweg am Wirken der Nationalgottheiten beteiligt, unterstützt es und greift auch gelegentlich analog zu ihnen in die Geschichte ein. Doch beschränkt sich sein geschichtliches Wirken bezeichnenderweise auf ein fast orakelartiges Vorhersagen bestimmter kommender Ereignisse; es handelt sich dabei niemals um Befehle oder Ratschläge, wie sie bei den Nationalgöttern so häufig sind. Von Tlaloc wird auch nicht berichtet, daß er das Eintreten des von ihm vorhergesagten Ereignisses aktiv unterstützt oder sogar erzwingt: er greift weder durch das Medium der kultischen Präsenz noch durch immanentes Wirken direkt in die Geschichte ein.

Gerade diese beiden Elemente, kultische Präsenz und immanentes Wirken, die bei Tlaloc fehlen, verbinden hingegen die "historische" Gruppe der Erdgöttinnen mit den Nationalgöttern.

Wie A. Mönnich in ihrer großangelegten Studie gezeigt hat, teilen sich die Göttinnen des aztekischen Pantheons in zwei

Hauptgruppen, von denen eine in enger Beziehung zu den Nationalgöttern steht, während die andere, deren Hauptvertreterinnen Tlazolteotl und Xochiquetzal sind, primär mit dem Bereich der Fruchtbarkeit verbunden sind (216). Beide Gruppen spielen ganz verschiedene Rollen im Kultus. Während die zweite, mit der Vorstellung der Fruchtbarkeit verbundene Gruppe einen entscheidenden Bestandteil auch im Kultus der späteren Zeit ausmacht und zur Sicherung der Vegetation unentbehrlich ist, haben die Gottheiten der ersten, "historischen" Gruppe fast gar keine kultische Bedeutung (217). Nur Itzpapalotl, nicht aber Coatlicue, Chimalman und Cihuacoatl, wird z.B. im *tonalpohualli* genannt (218).

Das Wirken dieser vier Göttinnen fällt hauptsächlich in die aztekische Frühgeschichte, d.h. die Zeit der Wanderungen. Coatlicue und Chimalman erscheinen dabei in einer doppelten Funktion: sie werden einmal als jungfräuliche Mütter von Huitzilopochtli und Quetzalcoatl dargestellt, erscheinen in den Texten jedoch auch als *teomama* "Gotträger", d.h. Träger des Wanderbündels und damit als Priester, die in einer besonderen Beziehung zum Gott gleichen Namens stehen und meistens als sein *teixiptla* bezeichnet werden.

Im Unterschied dazu besteht das historische Wirken der Göttinnen Cihuacoatl und Itzpapalotl darin, daß ihre Reliquien bzw., so muß man wohl annehmen, die Reliquien ihrer menschlichen "Abbilder" zum Inhalt heiliger Bündel werden, die dann allerdings anderen Göttern als Wahrzeichen deren kultischer Präsenz zugeordnet werden (s.o.S. 173). Darüberhinaus erscheinen diese beiden Göttinnen als *tzitzimittl*, "Gespenster" (219), die bestimmte Ereignisse, z.B. auch die Conquista ankündigen und dadurch als *tetzahuitl* wirken.

Dieser kurze Überblick über das geschichtliche Wirken der weiblichen Gottheiten ergibt, daß zwei der generell für das geschichtliche Wirken der Nationalgottheiten typische Züge auch bei ihnen mehrfach belegt sind, wenn auch in etwas verblasster Form: das Wirken durch kultische Präsenz und das immanente Wir-

ken. Doch zeigt schon das Wirken durch kultische Präsenz die Sonderstellung der weiblichen Gottheiten den männlichen Nationalgottheiten gegenüber: die Bündel der Göttinnen vermitteln nicht deren eigene Gegenwart, sondern vielmehr diejenige anderer, ja feindlicher Götter, von denen sie besiegt und sozusagen aufgesogen werden. Ihre unterschiedliche Stellung wird vollends deutlich, wenn man den eigentlich konstitutiven Sektor des geschichtlichen Wirkens betrachtet. Mit einer Ausnahme wird von keiner der Göttinnen ein direktes Wirken aus der Transzendenz berichtet. Auch steht in den vorliegenden Texten niemals, daß die weiblichen Gottheiten etwa ihren Völkern die Zukunft vorhersagen, Befehle erteilen oder sie zum Ausführen dieser Befehle zwingen. Das heißt natürlich nicht, daß es eine derartige Führung bestimmter Stämme durch weibliche Gottheiten nicht gegeben hätte. Doch zeigt das Fehlen der entsprechenden Darstellungen in den überlieferten Texten, daß all diese ursprünglich chichimekischen Göttinnen (220) für das National- und damit Geschichtsbewußtsein der Azteken der Zeit nach Tlacaehel kaum noch Bedeutung hatten, welches sich im Gegenteil mehr und mehr auf die vier bzw. nur drei "großen" Nationalgötter konzentrierte. Zu dieser Nebenrolle stimmt es, daß die Erdgöttinnen auch in der Schöpfung eine untergeordnete Rolle spielen. Sie erscheinen dort keineswegs, wie man vielleicht erwarten könnte, als Stammütter der Menschheit (221), sondern helfen nur indirekt bei der Erschaffung der Menschheit, welche ja eine der Hauptaufgaben der Nationalgötter ist.

V. Das Wirken der Menschen

1. DER HERRSCHER: PLATZHALTER UND WIDERPART DER GÖTTER

Die Bedeutung des Herrschers für die Gestaltung sowohl als auch für die Überlieferung der Geschichte wurde bereits im ersten Kapitel angesprochen. Herrscherlisten sind eines der drei Grundprinzipien der Geschichtsdarstellung; der Titel "Sprecher" (*tlatoani*) zeigt, daß auch der Herrscher über das geschichtssetzende Wort verfügt (s.o.S. 25).

Entscheidend für die Gestaltung der Geschichte und das Wohlergehen eines *altepetl* ist jedoch die Rolle des Herrschers als Widerpart, d.h. Mit- und auch Gegenspieler der Götter. Das Wirken der Götter in der Geschichte zielt immer auf das antwortende Handeln der Menschen. Diese sind die Empfänger der Verheißungen, und erst aus der Wechselwirkung zwischen göttlichem und menschlichem Handeln, die wiederum als dialektisch bezeichnet werden kann, entwickelt sich die Geschichte.

Daher kann sich auch die *creatio continua* nicht ausschließlich durch das Wirken der Götter vollziehen. Die Menschen, speziell die Herrscher, sind über ihre bloße Bestimmung zum Opfer hinaus an der Erhaltung der Schöpfung beteiligt. Die Sicherung des natürlichen Kreislaufes wird dem mexikanischen Herrscher in esoterischen Unterweisungen (1) und in öffentlichen Ansprachen immer wieder zur Pflicht gemacht. Besonders aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang eine bei Durán überlieferte Rede an den neugewählten Ahuizotl:

"Mein Sohn! Höre! An diesem Tage geben dir die Fürsten und die Vornehmen aus deinem ganzen Reiche ein verschlossenes Kästchen in die Hände, damit du es öffnest. Und was du in ihm finden wirst, das ist ein Gewand, in das du die Last (*carga*) einhüllen wirst, welche dir gegeben ist. Du wirst sie auf den Rücken nehmen und lernen, sie zu tragen und von einem Ort

zum anderen zu bringen; mögest du nicht nachlässig werden und sie fallen lassen

Du trägst das gleiche Amt (*cargo*), welches der Gott Huitzilopochtli trägt, für das Funktionieren der Welt (*machina mundial*) zu sorgen und sie zu erhalten, was die Bereitstellung von Speise und Trank betrifft, denn auf dir ruhen Augen aus den vier Himmelsrichtungen: Sie haben dir ein Schwert und einen Schild gegeben, damit du dein Leben für dein Reich einsetzt, und übergeben dir an diesem Tage die Verantwortung für die Berge, die Hügel, die Ebenen, die Höhlen, die Schluchten, die Quellen, die Felsen und die Bäume, alles endlich empfiehlt sich dir..." (2)

Die Aufgabe, mit der die Landverheißung Huitzilopochtlis verbunden ist, die Schöpfung durch den Krieg zu erhalten, ist hier noch einmal dargestellt und auf den Herrscher bezogen. Dabei wird der Herrscher in eine besondere Beziehung zu Huitzilopochtli gesetzt. Deutlich wird im ersten Teil der Rede auf das heilige Bündel angespielt, eine umhüllte Last, die von einem Ort zum anderen zu tragen ist. Dem neugewählten Herrscher wird diese Last symbolisch übergeben, und er wird ermahnt, sie ohne nachzulassen zu tragen. Durch das Wortspiel zwischen *carga* "Last", "Bürde", und *cargo* "Verpflichtung", "Amt", wird im spanischen Text die untrennbare Verbindung zwischen dem Tragen des heiligen Bündels auf der Wanderung, d.h. dem von Huitzilopochtli gelenkten Geschichtsablauf, und der Verantwortung für das Bestehen der Schöpfung ausgedrückt. Der Herrscher wird ermahnt, dem Vorbild der Führer auf den Wanderungen, den "Gotträgern", zu folgen, welche das kultische "Abbild" des Gottes, das heilige Bündel, trugen. Von diesen "Gottträgern" galt der erste *teomama* des Huitzilopochtli selbst als das "Abbild" des Gottes (Vgl.o.S. 182).

Radin hat festgestellt, daß sich im mexikanischen Herrscher die Funktionen des Stammesführers mit einer älteren monarchischen Struktur verbinden, welche Züge des sakralen Königtums trägt. Als solche Züge nennt Radin die numinose Scheu (*awe*),

mit der dem Fürsten zu begegnen ist, die sich im Zeremoniell und den Hofreden ausdrückte, und die kultischen Funktionen des Herrschers, die Moteuczoma II. neu aktivierte (3). Jede weitere Beziehung des Herrschers zu den Göttern im Sinne eines sakralen Königtums lehnt Radin jedoch ab: *"There is not the slightest suggestion, that we are here in the presence of a mangod. The Aztecs had such a conception, but it was connected with the well-known ritual where a youth of unblemished appearance and noble lineage impersonated for one year the god Tezcatlipoca."* (4)

Die Untersuchung des *teixiptla*-Begriffes ergab demgegenüber, daß nicht nur die zum Opfer Bestimmten, sondern gerade auch der Herrscher als *teixiptla* Tezcatlipocas galt und daß dieser Begriff nicht mit demjenigen eines Gottmenschen gleichzusetzen ist, sondern vielmehr eine eigene Art der Epiphanie des Gottes darstellt (vgl. o.S. 211). Dabei ist es gerade für die *teixiptla* Vorstellung charakteristisch, daß ein und derselbe Gott zur gleichen Zeit durch mehrere Abbilder wirken konnte, die im kultischen Bereich geradezu auswechselbar waren (5).

Der Herrscher steht jedoch nicht nur zu Tezcatlipoca in einer besonderen Beziehung. Die Inthronisationsformel (vgl. o.S. 249) bezeichnet ihn sowohl als Platzhalter und Nachfolger Quetzalcoatl's als auch als Statthalter Huitzilopochtli's, zu dessen "Gotträger" er symbolisch gemacht wird. Beide Götter werden als Gründer der mexikanischen Herrschaft genannt. Von ihnen leiten sich die von Radin genannten Komponenten in der mexikanischen Auffassung des Herrschertums her. Der mexikanische Herrscher steht also in einer besonderen Beziehung zu drei Stammes- und Schöpfungsgöttern. Da Mixcoatl von der späteren indianischen Theologie, wie sie z.B. die *Historia de los Mexicanos* vertritt (s.o.S. 203), mit Tezcatlipoca gleichgesetzt wird, so wird man sagen können, daß der aztekische Herrscher als Statthalter, Nachfolger und Stellvertreter der Schöpfungs- und Stammesgötter schlechthin galt. Auch in bezug auf den Herrscher erweist sich also die Zusammengehörigkeit dieser Götter, die aus den

Schilderungen ihres Wirkens in Schöpfung und Geschichte immer wieder hervorgeht.

Die bisher untersuchten Texte beschreiben die Rolle des Herrschers als eine Art ausführendes Organ des Willens der Götter, als ihr Nachfolger, Platzhalter und Stellvertreter. Doch ist dies nur eine Seite seiner geschichtlichen Funktionen. Bedeutende Könige werden auch als *nahualli* bezeichnet, ja für einen guten König scheint es geradezu unerlässlich zu sein, einige Zauberfähigkeiten zu haben, um den täglichen Erfordernissen der politischen Szene gerecht werden zu können. So wird z.B. bei Durán anschaulich geschildert, wie Tzotzomatzin, der Herrscher von Coyoacan, eine Gesandtschaft aus Mexiko dadurch beeindruckt, daß er ihnen als wilder Adler erscheint, der um den Thron fliegt. Als die Botschafter entsetzt aus dem Thronsaal flüchten, wird ihnen versichert, es befinde sich nur der Herrscher darin, dessen Zauberkraft gerühmt wird (6).

Bezeichnend ist auch die Geschichte von dem jungen Prinzen von Quauhtitlan, Iztac Tototl. Die Geschichte der Königsreiche erzählt, wie sein Großvater Coxcox teuctli, der Herrscher von Colhuacan, ihm seinen Thron anbietet:

"'Da ich schon so hochbetagt bin (und) bald sterben werde, sollst du hier in Colhuacan König sein, sollst du der König der Colhua sein.'

Aber er, der Iztac Tototl, war gleichsam ein wenig Sterndeuter (der Zukunft kundig) in bezug auf das, was das König-Sein anbetraf:

Nachdem er die Worte gehört hatte, sagte er nichts.

Danach begab sich der König Coxcox teuctli hinein in den Palast.

Wiederum im Inneren des Gebäudes angekommen, entsandte er Botschaft (und) ließ ihm sagen, er solle nicht mehr in sein Haus kommen.

Und sie (die Boten oder Wächter) sprachen zu ihm, daß nachmals er König sein, an die Stelle seines Großvaters treten werde.

Aber nachdem er (Iztac Tototl) die Worte gehört hatte, da lachte er; so sprach er:

'Wessen König (König wovon) soll ich denn sein?

Denn nicht mehr wird bestehen das Gemeinwesen von Colhuacan.

Und das sage ich: möge es vernehmen der Herr, mein erlauchter Großvater! Vielleicht nicht zu seinen Lebzeiten wird das Ereignis eintreffen.....'

Und da meldeten sie (die Boten) es dem König Coxcochteuctli.

Nachdem er es gehört hatte, war er darüber sehr zornig, fühlte er sich darüber beleidigt, er sagte:!

'Was sagt der Knabe, das kleine Kind? Fragt es gefälligst, was unsere Stadt machen wird?

Wer der ist, der uns unterwerfen wollen wird?

Gibt's hier vielleicht keinen (natürlichen) Tod? Wie denn vor unseren Augen, über uns soll er sich erheben?

Denn hier gedeiht 'die Krankheit' (Flecktyphus), Blutdurchfall (Ruhr), Bluthusten, Schüttelfrost, Auszehrung.

Und wir wissen ja Bescheid: daß es vielleicht eine Sonnenfinsternis geben wird, oder ein Erdbeben, oder daß wir Träume haben werden.

Wodurch soll sich denn auflösen, dahinschwinden unser Gemeinwesen?

Was sagt der Knabe?

Er möge nicht die gerade (Wahrheit) gesagt haben!'

Und darauf gingen die Gesandten fort, zornig und entsetzt befragten sie ihn (den Iztac Tototl).

Und darauf antwortete er ihnen, sprach er zu ihnen:

'Was bedrückt und bekümmert den Herrn, den König?

Er möge es vernehmen! Nicht durch Krieg wird das Gemeinwesen sich auflösen und niemand wird an ihm seinen Mutwillen auslassen, nicht irgendwer wird es ängstigen. -

Denn also wird es geschehen: Vielmehr es werden sich empören, es werden aufbrausen die Fürsten, die Unterkönige nebst seinen armseligen Untertanen.

Auf fremdem (Land) werden sie sich alle befinden.

Verlassen wird sein die Stadt (Colhuacan).'" (7).

In diesem Text wird deutlich, daß ein guter Herrscher in gewissem Umfang auch über die Fähigkeiten eines *nahualli* verfügen sollte, vor allem soll er offenbar imstande sein, Vorzeichen (*tetzahuitl*) zu erkennen und richtig zu deuten und die Zukunft zu deuten. Der junge Prinz Iztac Tototl entspricht dieser Forderung, er ist "ein wenig Sterndeuter", wörtlich "Wahrsager" (*tlaciuhqü*), und sagt die Zukunft richtig voraus. Sein Großvater hingegen gibt indirekt seine Unfähigkeit in dieser Beziehung zu; er behauptet, über alle Gefahren, die dem *altepetl* drohen können - Krieg bzw. Niederlagen, Tod, Krankheiten, Naturkatastrophen und *tetzahuitl* wie Sonnenfinsternis und Träume - "Bescheid zu wissen", und erkennt doch nicht die bevorstehende Möglichkeit des Bürgerkrieges.

Es ist also die Pflicht eines Herrschers, auf *tetzahuitl* zu achten, zu denen, wie der eben zitierte Text schon andeutete, auch Träume gehören. Das wird in anderen Texten noch eingehender geschildert.

Tezozomocli z.B. träumt während seiner Auseinandersetzungen mit Nezahualcoyotl ein Bild, das er folgendermaßen schildert:

"Ein Adler über mir stehend,
Ein Jaguar über mir stehend,
Ein Wickelbär über mir stehend,
Der Gelbe Herr über mir befindlich." (8)

Dieser Traum wird als Hinweis auf eine bevorstehende Niederlage gedeutet (9). Tezozomocli versucht daraufhin dieses drohende Ereignis abzuwenden, indem er Mordanschläge auf Nezahualcoyotl plant, die jedoch nicht gelingen. (10)

In ähnlicher Weise versucht die Gattin des letzten unabhängigen Herrschers von Tlatelolco, Moquihuix, auf Grund ihrer bösen Träume den Kampf zwischen Mexiko und Tlatelolco zu verhindern (s.o.S.50f). Moquihuix geht nicht darauf ein, versucht aber einen Gegenzauber, der die bösen Vorzeichen

gegen Tenochtitlan kehren soll: Er läßt nach dem letzten Festmahl vor der Schlacht Klagelieder über Tenochtitlan singen, als sei es schon gefallen. Aber die Zungen der Sprecher gehorchen ihnen nicht, immer sagen sie Tlatelolco anstatt Tenochtitlan, "so sehr sie sich auch bemühten, richtig zu sprechen." (11) Ein weiteres Beispiel für die Bedeutung von Träumen als "Vorzeichen" findet sich bei Ixtlilxochitl, der erzählt, wie "die tapfersten der Hauptleute", die Nezahualpilli überfallen sollen, in der Nacht vor dem Anschlag, der für sie selbst unglücklich endet, träumen, "daß sie wieder im Kindesalter ständen und weinend zu ihren Müttern liefen, damit sie sie auf den Arm nähmen." (12)

Die Reaktion der beiden Fürsten Tezozomocli und Moquihuix, welche versuchen, die sich ankündigenden Ereignisse abzuwenden, zeigt, daß der Herrscher nicht nur fähig sein muß, die *tetzahuitl* richtig zu erkennen, sondern auch dazu, ihnen entgegenzuwirken. Bei diesen Versuchen der Menschen, dem immanenten Wirken der Götter entgegenzuwirken, und ihrerseits die Geschichte durch Zauberei zu gestalten, spielt das Symbol der kultischen Präsenz der Götter eine wichtige Rolle. Chimalpahin berichtet, wie die Acxoteca, um die Macht der Xochteca, Olmeca und ihrer Verbündeten zu brechen, deren heiliges Bündel nachahmen (13). Der gleiche Autor betont, daß die Größe des Ortes Amaquemecan Chalco nicht zuletzt darin bestand, daß die großen Zauberer (*huehueyntin tlacatecollo-nahualleque*) auf diesem Territorium machtlos waren (14).

Selbst Ixtlilxochitl, der in seinem ganzen Werk so sehr bestrebt ist, die Herrscher von Tezcoco als Gegner der heidnischen mexikanischen Religion darzustellen, rühmt die Weisheit des Nezahualpilli, der gegen die bösen Anschläge der Zauberer und Schwarzkünstler des Moteuczoma ebenfalls Zauberer einsetzt:

"... Daher kam der König (Nezahualpilli), um sich für den Verrat und den Hinterhalt zu rächen, die Moteuczoma täglich

gegen ihn plante; da er darüberhinaus mittels seiner Hexenmeister und Zauberkünstler ihm Übles zufügen wollte, hatte er (Nezahualpilli) als weiser und gewitzter Mann sich davor geschützt durch weitere (Zauberer), die er an seinem Hofe hielt und die dämonische Fähigkeiten besaßen" (15).

Die Kennzeichnung grade des Nezahualpilli als großen Zauberers geht wohl von der Crónica X (vgl.o.S.152) aus. Auch Durán versichert, Nezahualpilli sei ein großer Zauberer gewesen und habe daher die Ankunft der Spanier vorhergesagt (16).

Die Beziehung zwischen dem Beruf des Herrschers und der Zauberei zeigt sich auch in der allgemeinen Beschreibung des *tlatonāi* bei Sahagún: Der schlechte Herrscher wird als "Dämon" (*colleletli*) und als "Gespenst" (*tzitzimitli*) bezeichnet (17).

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß der Herrscher nach aztekischer Auffassung in einer doppelten Beziehung zu den Nationalgöttern steht. Er gilt auf der einen Seite als ihr *teixiptla*, d.h. als ihr "Abbild" bzw. Stellvertreter und "Sprachrohr". Damit trägt der aztekische Herrscher deutlich Züge des sakralen Königtums (18). Diese Charakterisierung könnte vermuten lassen, daß damit der Herrscher auf ein vorwiegend kultisch bestimmtes, d.h. gleichbleibendes bzw. sich wiederholendes Verhalten verpflichtet sei. Im Unterschied zu dem "Priesterfürsten" Quetzalcoatl, für den ein solches Verhalten sehr detailliert beschrieben ist, ist jedoch der aztekische Herrscher besonderen kultischen oder rituellen Vorschriften kaum unterworfen. Eine strenge Norm gilt, wie die Betrachtung der Darstellung von Moteuczomas Verhalten angesichts der Conquista noch deutlicher zeigen wird, vor allem für sein ethisches und moralisches Verhalten. Auf diesem Gebiet wird ein persönliches Versagen des Fürsten ganz im Sinne des Sakralkönigtums als eigentliche Ursache für den Niedergang des Reiches angesehen (s.u.S.223).

Andererseits aber muß der Herrscher neben, ja in gewisser Weise im Gegensatz zu seiner Funktion als "Abbild" der Götter in seiner Rolle als "Zauberer" das verschiedenartige Handeln der Götter in der Geschichte erkennen, interpretieren und sein eigenes Handeln jeweils neu danach einrichten. Dabei hat er, wie sich in den folgenden Abschnitten noch deutlicher zeigen wird, durchaus auch die Möglichkeit, ja die Pflicht, dem Willen der Götter entgegenzuwirken: Er ist nicht nur ihr Platzhalter, sondern auch ihr Widerpart und Gegenspieler. Gerade als solcher treibt er den dialektischen Prozess der Geschichte voran und trägt damit unmittelbar zur *creatio continua* bei.

Angesichts der Tatsache, daß im aztekischen Weltbild eben nicht ausschließlich der Kultus, sondern in erster Linie die Geschichte Garant für die Erhaltung der Welt ist, wirkt die doppelte Funktion des Herrschers folgerichtig. Er ist an beiden Arten des immanenten Wirkens der Götter direkt beteiligt: In seiner Person fällt das Wirken des *teixiptla* mit dem des *nahualli* zusammen.

2. DIE VORZEICHEN DER CONQUISTA: DEUTUNG UND GEGENMASSNAHMEN

Fast alle Quellen, welche die Conquista schildern, berichten übereinstimmend auch von den "Vorzeichen", die ihr vorangingen (19). Bei Sahagún findet sich die ausführlichste Darstellung dieser *tetzahuitl*, die einerseits als astronomische Phänomene, wie z.B. das Auftreten eines Kometen und einer "Wolkenfahne" (*mixpanitl*), andererseits als spukhafte Erscheinungen beschrieben werden.

So scheint z.B. der Tempel des Huitzilopochtli in Flammen zu stehen, ohne jedoch wirklich zu brennen. Das entspricht dem Zauberkunststück des *tecallatla cuegaltico*, des Gauklers, "der anderer Leute Haus anzündet" (20). Ein derartiges *tetzahuitl* hatte schon den Untergang Tollans angekündigt (s.o.S. 193). Ein weiteres spukhaftes *tetzahuitl* ist das Auftreten eines Vogels, der einen Spiegel trägt, in dem zunächst "der Himmel, die Sterne, das Sternbild des Feuerbohrers" und dann die Conquistadoren, "gleichsam Leute, (die) aufgerichtet kommen, als Eroberer kommen, zum Kriege gerüstet, von Hirschen getragen" (21), zu sehen sind. Diese Erscheinung kann wohl als eine Manifestation des Tezcatlipoca gedeutet werden, da ein Spiegel, in dem sich Erscheinungen der Zukunft zeigen, zu den Attributen dieses Gottes gehört (s.o. S. 171). Es handelt sich also bei diesen Vorzeichen um Äußerungen des immanenten Wirkens der Götter, die in typischer Weise bestimmten Kunststücken einzelner *nahualli*-Typen entsprechen.

Die Quellen stimmen in der Aufzählung der *tetzahuitl* im wesentlichen überein, schildern jedoch die Reaktion des Moteuczoma auf diese Erscheinungen ganz verschieden. Diese unterschiedlichen Darstellungen von Moteuczomas und später auch Cuauhtemocs Verhalten sollen abschließend detailliert untersucht werden. Aus ihnen ergeben sich exemplarisch die geschichtlichen Aufgaben des Herrschers und deren Schwierigkeiten; sie zeigen überdies noch einmal ganz deutlich die verschiedenen Geschichtsentwürfe der einzelnen Quellen, welche, wie schon gesagt, zum Teil in der Darstellung und Bewertung der Conquista kulminieren (s.o.S. 115f).

Während Sahagún nur berichtet, daß Moteuczoma Priester und Weise ruft, um die *tetzahuitl* zu deuten, beschreiben Ixtlilxochitl, Tezozomoc und Durán, daß Moteuczoma erst sehr spät von diesen Erscheinungen erfährt und sich ratsuchend an Nezahualpilli wendet.

In einer großen Rede deutet Nezahualpilli die *tetzahuitl* als Vorzeichen für das bevorstehende Ende des mexikanischen Reiches, das er selbst nicht mehr erleben werde. Ausdrücklich betont er, daß es keinen Sinn habe, sich den kommenden Ereignissen entgegenzustellen. Anschließend zieht Nezahualpilli sich von der Politik zurück, um seinen Tod zu erwarten. Ixtlilxochitl schildert sehr eindrücklich, wie das größensinnige Verhalten des Moteuczoma den Lebensabend Nezahualpillis verdüstert: Da er nun Nezahualpilli nicht mehr fürchten muß, beginnt Moteuczoma, sich für das Haupt der Erde zu halten, nimmt Tezcoco zustehende Tribute für sich in Anspruch (22) und organisiert sogar eine Verschwörung gegen Tezcoco (23). Nezahualpilli trifft keine Gegenmaßnahmen, denn

"er sah ein, daß er nicht mehr die Kraft habe, einen solchen Wahnsinn zu bestrafen, und den Verrat, den Moteuczoma gegen ihn begangen hatte, zu rächen; und so zog er sich in das Innerste seines Palastes zurück, wo er gedankenvoll und mit großem Schmerz sein Leben endete." (24)

Diese negative Charakterisierung des Moteuczoma und die Betonung des edlen Gleichmuts Nezahualpillis, der sich der Conquista von allem Anfang an nicht widersetzt, da er sie als gottgewollt erkennt, entspricht ganz dem heilsgeschichtlichen Vorwurf der Darstellung des Ixtlilxochitl.

Tezozomoc und Durán vermitteln ein anderes Bild vom weiteren Verhalten des Moteuczoma. Die *Crónica Mexicana* berichtet kaum noch von politischen Unternehmungen Moteuczomas nach dem Erscheinen der ersten *tetzahuitl*. Vielmehr werden weitere

übernatürliche Ereignisse geschildert, die Moteuczoma schließlich dazu veranlassen, eine ähnliche Haltung wie Nezahualpilli anzunehmen.

Das erste dieser weiteren Ereignisse besteht darin, daß ein Stein, den Moteuczoma für den Huitzilopochtli-Tempel kommen ließ, sich plötzlich nicht mehr weiter transportieren läßt und zu reden beginnt. Er trägt den Arbeitern eine Botschaft an Moteuczoma auf, die in den Worten gipfelt,

"daß es jetzt nicht die Zeit ist, das auszuführen, was er plant, daß er es hätte früher ausführen müssen, denn das Ende ist herbeigekommen; es ist keine Zeit mehr, und Moteuczoma wird das, was bald sein wird, mit eigenen Augen sehen, denn es scheint, daß er unseren Herrn, der Himmel und Erde geschaffen hat, übertreffen will." (25)

Anschließend kehrt der Stein, den Krickeberg mit dem Sonnenstein identifiziert (26), auf wunderbare Weise an seinen ursprünglichen Standort zurück. Moteuczoma erkennt darin eine Botschaft der Götter (27) und gibt den Auftrag, eine Statue von ihm in den Felsen von Chapoltepec zu meißeln. Mit diesem Auftrag zeigt Moteuczoma, daß er mit seinem baldigen Tode rechnet. Denn in Chapoltepec, wo auch der Eingang zur Jenseitsregion Cincalco liegt, und eine wunderbare Quelle fließt (28), ließen seit der Zeit Moteuczomas I. alle mexikanischen Herrscher kurz vor ihrem Tode ihre Bilder in den Stein meißeln (29). Die Reihe dieser Denkmäler bezeugt anschaulich die Verbindung zwischen dem aztekischen Herrschertum und Quetzalcoatl: dessen Statue stand an erster Stelle (30), und von ihr sagt Tezozomoc in der Crónica Mexicana:

"ha de ser esta renovada, por ser el dios que todos esperamos...." (31).

Auch das nächste Übernatürliche Ereignis, das Tezozomoc berichtet, deutet auf das nahe Ende des Moteuczoma. Ein einfacher Landarbeiter wird, als er auf dem Felde arbeitet, von

einem Adler in eine Höhle entführt. Dort verwandelt sich der Adler in einen "großen Herrn", zeigt dem Landarbeiter den betrunken schlafenden Moteuczoma, befiehlt ihm, ihn mit Weihrauch zu brennen, und gibt ihm folgende Botschaft an Moteuczoma mit:

"Sage ihm, er solle mit dem, was er gegenwärtig tut, aufhören, denn schon ist sein Ende herangekommen, welches er mit seinen Händen herbeiführte." (32)

Der Landarbeiter begibt sich dann zu Moteuczoma, mit dem Weihrauchgefäß und einer Rose als Pfand, und richtet ihm die Botschaft aus. Moteuczoma aber läßt ihn töten, "welches auch immer der sei, der ihn geschickt hat", obwohl er zugeben muß, an einer Brandwunde am Schenkel zu leiden. Auch Durán schildert diese Episode, jedoch bezeichnenderweise nicht mehr als reales Ereignis, sondern als Traum Moteuczomas (33). Hier ist das persönliche Verschulden des Moteuczoma, auf das schon die erste Botschaft durch den sprechenden Stein anspielt, näher erläutert. Trunkenheit galt, besonders für Adlige, als schweres Verbrechen.

Das Bild eines betrunkenen Fürsten, der im Begriff steht, sein Reich zu verlieren, war in der mexikanischen Überlieferung nicht ohne Vorbild. Chimalpahin schildert den gewaltsamen Tod des Fürsten Cahualtzin geradezu als gerechte Strafe für seine Trunkenheit (34). Die Tatsache, daß Quetzalcoatl sich betrank, erscheint bei Sahagún und in der Geschichte der Königreiche als wesentliche Ursache für den Untergang Tollans (35). Die Gegenspieler des Quetzalcoatl verführen ihn zum Rausch, um ihn dazu zu bewegen, sein Reich zu verlassen, und sich ins Jenseits nach Tlillan Tlapallan zu begeben. Tezcatlipoca als Zauberer Titlacauan (s.o.S. 192) beschreibt ihm die Wirkung des Trunkes mit den Worten:

"... 'Du wirst an deinen Tod denken,
und wirst daran denken, wohin du gehen sollst!'
Darauf sprach Quetzalcouatl:
'Wohin soll ich gehn? Alter!'
Darauf antwortet ihm der Alte:
'Du mußt nach Tollan Tlapallan gehn!'" (36)

Moteuczoma faßt, nachdem er als Betrunkener gebrandmarkt worden ist, einen ähnlichen Entschluß. Er möchte sich ins Jenseits zurückziehen, und zwar nach Cincalco, der Jenseitsregion, die mit Tamoanchan und dem Westen verbunden ist (37). Dieser Ort ist ebenso wie auch Tlillan Tlapallan und die Schöpfungs- und Ursprungsorte überhaupt ein Teil der allgemeinen geographisch-historischen Realität (38), und kann von Chapoltepec aus jederzeit wieder aufgesucht werden. Moteuczoma beschreibt das Leben in Cincalco unter der Herrschaft von Huemac als eine Art Paradies (39) und schickt seine Hofnarren, Zwerge und Zauberer nach Cincalco, um Huemac zu bitten, ihn in sein Reich aufzunehmen. Die Boten nehmen die Häute von geschundenen Opfern mit, was darauf hindeutet, daß Huemac hier, wie auch in anderem Zusammenhang mit Xipe Totec in Verbindung gebracht wird (40).

Es ist sicherlich kein Zufall, daß Moteuczoma sich gerade an Huemac wendet. Das überaus komplizierte Problem der historischen Einordnung und Datierung dieses Fürsten kann hier nicht weiter erörtert werden (41). Im Zusammenhang mit dem Verhalten Moteuczomas ist vor allem wichtig, daß Huemac als der letzte Herrscher des Toltekenreiches und in einigen Texten auch als der erste Geopferte (42) dargestellt wird, der durch die zauberischen Machenschaften Tezcatlipocas zugrunde gerichtet wurde (43). Sein Schicksal ist dem des Quetzalcoatl ähnlich, dessen Flucht nach Kirchhoff sogar vornehmlich von der Vertreibung Huemacs ausgelöst wurde (44). Die Geschichte der Königreiche berichtet, wie Huemac durch Tezcatlipoca, der als "Dämon in Weibsgestalt" auftrat, seine Qualifikation als "Priester" (*teopixqui*) und als "Abbild" (*teixiptla*) des

Quetzalcoatl verlor (45) und schließlich, als die Tolteken sich völlig zerstreut hatten, in Chapoltepec-Cinacalco Selbstmord beging:

"Er war in Groll und Verzweiflung dort in der Höhle von Chapoltepec. Zuerst weinte er...war er traurig; als er keine Tolteken mehr sah, die hinter ihm aufhörten, da tötete er sich." (46)

Auf diese Geschichte, die Huemac mit Cinacalco in Verbindung bringt, bezieht sich wohl der Fluchtplan des Moteuczoma II. Diese Erzählung zeigt Huemac als einen Fürsten, der durch sein persönliches Verhalten und Ungenügen sowohl an seinem eigenen Unglück als auch am endgültigen Untergang seines Volkes mitschuldig ist (47). Sein Tod ist nur die Konsequenz seines Verhaltens. Darin liegt eine Analogie zur Situation des Moteuczoma, dem in allen Botschaften und Sprüchen, die ihn erreichen, so allgemein sie auch gehalten sind, eine persönliche Schuld an den bevorstehenden verhängnisvollen Ereignissen zugeschrieben wird. Indem Moteuczoma sich zu Huemac flüchten will, folgt er also gleichzeitig seinem Beispiel. Aber der Plan Moteuczomas gelingt nicht, Huemac weist ihn ab. Auch Sahagún berichtet von diesem Versuch, motiviert sein Scheitern aber anders (vgl. u.S. 238).

Tezozomoc erzählt, daß die Boten des Moteuczoma erst nach zwei vergeblichen Gesandtschaften seinen Wunsch richtig formulierten: Er möchte in Huemacs Reich aufgenommen werden, weil er nicht erleben will, daß ihm im Leben Scham, Schrecken und Schande widerfahren (48). Huemac antwortet, Moteuczoma habe alles, was kommen werde, sich selbst zuzuschreiben und seiner unglaublichen Grausamkeit gegen die Nächsten, die er auf unmenschliche Weise umbringen ließ. Er solle Buße tun, und sich aller Vergnügungen enthalten, dann werde sich vielleicht "das gegen ihn gerichtete Urteil abwenden, und wenn nicht", so verheißt Huemac, "dann werde ich von Zeit zu Zeit bei ihm sein" (49).

Dieser Spruch wird aber von den Abgesandten Moteuczoma gegenüber als Einladung interpretiert. Sie berichten, Huemac wolle Moteuczoma in Chapoltepec treffen, um ihn in das Reich von Cincalco aufzunehmen. Moteuczoma bereitet sich durch ein achtzigstägiges Fasten vor, und begibt sich mit seinen Zwergen nach Chapoltepec, in der Hoffnung, "auf ewig glücklich und zufrieden zu leben, ohne Gedanken an den Tod" (50). Hier, wie Tezozomoc betont, an dem Ort, wo man später das erste Kreuz errichten wird, erscheint Huemac einem Priester aus dem Gefolge Moteuczomas in einer großen Theophanie. Dem "Abbild des Tzoncoztli" - wahrscheinlich bezeichnet dieser Name einen Sonnengott (51) - hält Huemac folgende Rede:

"Wer ist Moteuczoma, welches ist sein Anspruch? Was werden alle die Völker, die im Umkreis dieses Reiches leben, über ihn sagen? Was werden unsere Feinde über uns und über Moteuczoma sagen?... Es ist eine große Schmach und Schande, er wird sehen, wie das geschehen wird und über ihn kommen wird, was bald kommen wird, was verheißen ist und sich erfüllen muß, was nicht verringert werden kann und nicht widerrufen. Und dorthin, wohin er zu gehen wünscht, dorthin kann er nicht gehen; deshalb sendet mich hierher der Herr der Luft, der Erde, des Meeres, der Flüsse und Berge, um ihm diese Botschaft auszurichten..... Nachdem du die Botschaft des Gottes, der den Himmel und die Erde und die ganze Welt erhält, gehört hast, befiehl ihm folgendes: Er möge nach Hause gehen und nicht versuchen, Huemac zu belästigen, denn es ist unmöglich" (52).

Der Priester überbringt Moteuczoma diese Botschaft und ermahnt ihn, sein Schicksal mutig zu tragen und sich ihm nicht durch Flucht zu entziehen, die ihm der "sehr hohe Gott, der Herr der Herren und Herr der Berge, Flüsse, Winde und tiefen Wasser" untersage, und die auch anderen Völkern die Kühnheit geben könnte, Mexiko, das Haupt der Welt, anzugreifen.

Moteuczoma kehrt daraufhin nach Mexiko zurück, wo er sich aus Scham zunächst einschließt und verbirgt. Da sucht ihn der nämliche Priester noch einmal auf und stellt ihm vor, daß das ganze Reich sich Sorgen mache, da man annehmen müsse, er sei krank. Der Priester verspricht ihm, über alles, was in Chapoltepec vorgefallen ist, Schweigen zu bewahren, und tröstet ihn mit folgenden Worten:

"Bedenke, o Herr, was man von Ceteuctli erzählt, der ein hoher Würdenträger war, den Quetzalcoatl mit sich fortführte. Sie mußten nicht in Tlapallan sterben..., und ihre Führer, die Matlaxochitl, Ozo-matli und Timal hießen, welche die größten Zauberer der Welt in Tula waren, schließlich starben sie nicht, welche ihr Herr und König Quetzalcoatl mit sich nahm, und sind sie nicht jetzt (noch) auf der Welt? Nun, Herr, worüber betrübst du dich?" (53)

Es läßt sich nicht genau bestimmen, auf welche Episoden der Text anspielt. Jedoch besteht der Zweck dieser Rede offenbar darin, Moteuczoma durch den Verweis auf das Schicksal anderer toltekischer Fürsten - Matlaxochitl war der unmittelbare Nachfolger Quetzalcoatls (54)- auf einen anderen und scheinbar hoffnungsvolleren Topos hinzuweisen, den die geschichtliche Überlieferung für seine Situation bietet.

Mit diesem typologischen Hinweis wird der ursprüngliche Spruch des Huemac bestätigt, den die Boten uminterpretiert hatten, und der besagte, die Lage des Moteuczoma sei nicht völlig aussichtslos.

Nur der Versuch Moteuczomas, dem Verhalten des Huemac als beispielhaft folgen zu wollen, scheint der wirklichen Situation nicht angemessen, die sich, vielleicht sogar durch Moteuczomas eigenes Verhalten, durch Fasten und Buße noch günstig beeinflussen läßt.

Der Fluchtversuch Moteuczomas und alle bisher beschriebenen Ereignisse gehören in den Zusammenhang der eigentlichen Vorzeichen, d.h. der Ereignisse, die der Conquista vorangingen. Dazu gehört auch die Landung der Expedition des Grijalva (55), die von den einheimischen Chronisten, z.B. Tezozomoc, als eine erste Landung des Cortés aufgefasst wird, der aber vor seiner endgültigen Ankunft noch einmal umgekehrt sei (56).

Bei Tezozomoc bildet dieses Ereignis den Abschluß der Schilderung der *tetzahuitl* und einen Wendepunkt im Verhalten des Moteuczoma. Denn auf Grund der Berichte, die er über die Ankömmlinge erhält, überzeugt sich Moteuczoma nach Tezozomocs Schilderung davon, daß es sich wirklich um den wiederkehrenden Quetzalcoatl handele (57). Dabei spielt die geschichtliche Überlieferung eine wichtige Rolle; das, was "die alten Träger unseres Gottes gesagt und geschrieben haben", wird untersucht und mit der Gegenwart verglichen. Moteuczoma läßt die Spanier malen, vergleicht die neuen Bilder mit alten Darstellungen und weint über die Ähnlichkeit (58).

Während Moteuczoma zunächst immer wieder die Zukunft zu erforschen suchte, die noch nicht ganz eindeutig bestimmt, ja, durch sein persönliches Verhalten noch beeinflussbar zu sein schien, prophezeit er nun selbst nicht nur das Ende des mexikanischen Imperiums, sondern auch den Untergang der altmexikanischen Religion:

"Schon sind die Götter ermüdet, und willkürlich haben sie uns der Macht Fremder überlassen, diese unsere Götter, ... der Herr Tloque Navaque, unser Herr Nacht und Wind, und er, dessen Sklaven wir sind, Titlacauan. Sei es drum, mögen die eintreffen, die angekommen sind: wohin könnten wir gehen?" (59)

Der Gedanke, daß die Götter ermüdet sind, klingt an jenen Vers des Religionsgespräches an, in dem die mexikanischen Adligen zu den Franziskanern sagen: "Sind doch die Götter (auch) gestorben" (60).

Diese Vorstellung findet sich auch bei Sahagún, der das Fehlschlagen von Moteuczomas Versuch, sich ins Jenseits zu retten, damit erklärt, daß die alte Religion keine Gültigkeit mehr hat, da das Wort der Zauberer keine Kraft mehr hatte (61).

Bei Tezozomoc sagt Moteuczoma nun auch das politische Ende seines Imperiums genau voraus und beruft sich auf Nezahualpilli:

" Zweifelt nicht daran, es wird so kommen; viele Menschenleben wird diese Herrschaft kosten, die sich in den Reichen dieser Erde aufrichten wird, denn nun ist es schon seit vielen Tagen vorhergesagt, -alles, was Nezahualpilli sagte, wird sich wörtlich erfüllen, denn niemals war das, was er sagte, falsch. Und bedenket, was ich euch sage: (Das Regieren) derjenigen, welche euch im Auftrag von jenen (Ankömmlingen) regieren und beherrschen werden, ist keine Herrschaft und wird keine sein; sie werden euch nur unterworfen halten wie die Sklaven, und wenn die Götter euch das Leben schenken, werden sie euch das geben, was ich euch sagte; und sollte ich mit dem Leben davonkommen, werde ich nicht König sein, sondern nur Steuereinnahmer (*tequitlato*); in mir wird man sich vollenden sehen die Herrscher und die Throne..., welche die alten Könige sahen und besaßen; denn in mir, der ich Moteuczoma bin, wird sich alles vollenden." (62)

Mit dieser eindrucksvollen Rede charakterisiert Tezozomoc Moteuczoma trotz seiner Zweifel und seiner persönlichen Schuld als dem Nezahualpilli ebenbürtig, wenn nicht sogar überlegen; eine Darstellung die gut in das von Tezozomoc entworfene Mexiko-zentrische Geschichtsbild paßt.

Allerdings geht die Voraussage des totalen Endes der mexikanischen Religion und Geschichte, des unwiderruflichen Todes der Götter, sicherlich über den Rahmen des altmexikanischen

Geschichtsbildes hinaus, welches wohl das Ende von einzelnen politischen Reichen, den Auf- und Abstieg einzelner Götter kannte, nicht aber das totale Ende der eigenen Gültigkeit.,

Mit Ausnahme dieser Voraussagen wurden die Vorzeichen der Conquista in den bisher untersuchten Texten übereinstimmend aus altmexikanischer Sicht gedeutet, als Werke und Erscheinungsformen der eigenen Götter, die von dem Herrscher richtig erkannt, gedeutet und "beantwortet" werden müssen. In den diesbezüglichen Bemühungen Moteuczomas zeigte sich bereits die Schwierigkeit für den Herrscher, die Gegenwart und ihre Beziehung zur Vergangenheit richtig zu interpretieren, sowie die wichtige Rolle, welche die geschichtliche Überlieferung bei diesen Bemühungen spielt. Darüber hinaus bestätigte sich auch die schon festgestellte Funktion des Fürsten als Sakralherrscher (s.o.S.221), der durch sein persönliches Verhalten am Bestehen und Gedeihen seines Reiches mitverantwortlich ist: Die persönliche Schuld Moteuczomas wird immer wieder angedeutet.

Daneben gibt es jedoch auch einige einheimische Chronisten, welche die Vorzeichen nicht oder nicht ausschließlich als Veranstaltungen der alten Götter, sondern als Werke des christlichen Gottes beschreiben. Die Vorzeichen erscheinen hier als Wunder, die der christliche Gott geschehen läßt, um den Kampf der Conquistadoren zu unterstützen. Vornehmlich findet sich diese Interpretation natürlich bei denjenigen Chronisten, welche die Conquista als heilsgeschichtliches Ereignis deuten, d.h. vor allen Dingen bei Camargo (63). Auch bei Ixtlilxochitl, dem es ja um eine Verbindung der christlichen Heilsgeschichte mit der Geschichte Tezcocos und seiner Verbündeten geht (s.o.S.100), findet sich ein solches "christliches" *tetzahuitl*, nämlich die Vision des Königs von Michoacán. Die verstorbene Schwester dieses Königs erscheint ihrem Bruder und ermahnt ihn, nicht gegen, sondern mit Cortés zu kämpfen. Sie richtet ihm aus,

"daß Gott ihm sagen lasse, er solle auf keinen Fall jene Neuankömmlinge angreifen, welche kämen, um das Gesetz des wahren Gottes zu verbreiten; er solle sich vielmehr vorbereiten, sie in Frieden in seinem Reiche willkommen zu heißen, damit auch dort dieses Gesetz verbreitet werde und dieser Gott erkannt und verehrt werde." (64)

Diese Geschichte einer Frau, die aus dem Jenseits zurückkehrt, um ihrem Bruder, dem König, das Kommen des christlichen Gottes - von Ixtlilxochitl seinem Geschichtsbild entsprechend ausdrücklich mit *Topilein*, einem Beinamen Quetzalcoatls, bezeichnet - vorherzusagen, findet sich auch in dem italienischen Tezozomoc-Fragment, in dem die Episode, noch weit ausführlicher ausgeschmückt, der Schwester des Moteuczoma zugeschrieben wird (65).

Schließlich berichten auch die christlichen Historiker von hilfreichen Wundern. Z.B. erzählen Díaz del Castillo und Durán, daß während der letzten erbitterten Kämpfe in Tlatelolco die Jungfrau Maria und der Heilige Jago erschienen und die Spanier ermunterten (66). So ergibt sich die sonderbare Situation, daß die Spanier laut eigener Aussagen von ihren Heiligen die Unterstützung erfuhren, welche den Azteken, trotz aller ihrer Bemühungen, von ihren Göttern versagt blieb.

3. DAS VERHALTEN DES MOTEUCZOMA WÄHREND DER CONQUISTA

a) M o t e u c z o m a v e r s u c h t d i e
C o n q u i s t a d o r e n v o n M e x i k o
f e r n z u h a l t e n

In der Darstellung des Tezozomoc sieht Moteuczoma nach der vermeintlichen ersten Ankunft des Cortés die Aussichtslosigkeit seiner Lage und das Ende des mexikanischen Imperiums voraus. Dennoch entschließt er sich noch zu Gegenmaßnahmen. Tezozomoc erzählt, daß Moteuczoma den Spaniern eine Expedition von Zauberern aus allen Teilen des Landes entgeschickt. Diese Zauberer, die sich, wie Tezozomoc betont, in Löwen, Wölfe und Schlangen zu verwandeln vermögen, sollen den Ankömmlingen die Herzen verzehren oder sie zumindest so erschrecken, daß sie es bereuen, gekommen zu sein, und umkehren. Der Befehl, den Spaniern das Herz aufzufressen, bezieht sich auf den Zauber des *teyolloquani*, "der jemandes Herz frißt"(67). Die Möglichkeit einer Umkehr der Ankömmlinge erscheint nahelegend, da sie ja nach dem Bericht von Tezozomoc, der die Grijalva-Expedition für eine erste Landung des Cortés hält, schon einmal wieder abgefahren sind. Die ausgesandten Zauberer versuchen ihr Bestes, sie umkreisen die Spanier während vieler Nächte;

"jedoch als sie sich ihnen näherten, war ihre Mühe umsonst; sie konnten ihnen nicht schaden, denn es waren ihnen noch keine solche Herzen vorgekommen wie diese, welche (die von) katholische(n) Christen waren"(68).

Auch Sahagún berichtet von zwei derartigen Versuchen Moteuczomas, die Spanier von der Hauptstadt fernzuhalten: Moteuczoma schickt den Spaniern Zauberer entgegen, die im aztekischen Text genauer als *nahualli*, *tlacatecolotl* und *tetlachihua*

bezeichnet werden, d.h. zur negativen Klasse der *nahualli* gehören (s.o.S.187). Diese erste Abordnung, zu der auch Krieger und Häuptlinge gehören, soll erkunden,

"wie beschaffen sie (die Spanier) seien, ob sie sie nicht vielleicht würden bezaubern, behexen können, oder vielleicht ihnen etwas anblasen, ihnen einen bösen Blick zuwerfen, oder ihnen etwas anwerfen, oder mit einem Zauberspruch sie besprechen, daß sie entweder erkranken, sterben oder umkehren"(69).

Aber die Zauberer vermögen nichts gegen die Spanier, sie berichten Moteuczoma: "Wir sind kein Widerpart, wir sind wie nichts", und machen ihn gleichzeitig auf die militärische Stärke der Eindringlinge aufmerksam.

In diesen beiden Texten wird der Grund für das Versagen der Zauberer in der Immunität der Spanier gesehen, die Christen sind, und daher, wie Tezozomoc ausdrücklich erklärt, von keinem Zauber affiziert werden können, - ein Gedanke, der auch an die Vorstellung des "Todes" der einheimischen Götter anklingt (s.o.S. 237). Dagegen berichtet Durán, der die Versuche, die Spanier zu verhexen, Cuauhtemoc zuschreibt, durchaus von Wirkungen des Zaubers z.B. werden die Spanier nachts durch gräßliche Spukvisionen erschreckt. Durán versichert, dies stünde nicht nur in der Crónica, sondern er habe es auch selbst von Conquistadoren erzählen hören (70).

Den zweiten Versuch Moteuczomas, die Spanier zu verhexen, schildert Sahagún ausführlicher:

"Die zweite Schar von Boten,
die Wahrsager, die Zauberer
und die Räucherpriester...,
sie konnten die Leute nicht mehr bezaubern,
sie konnten ihren Zweck damit nicht mehr erreichen.
Ein Betrunkener...,
stieß mit ihnen zusammen,

indem er gerade vor den Spaniern stand.
Und er erhob sich gegen sie, sprach zu ihnen:
'Was kommt ihr noch einmal hierher?...
was will Motecuhçoma noch tun?
ist er jetzt erst zur Besinnung gekommen?
ist ihm jetzt erst großer Schreck in die
Glieder gefahren?
Er hat gesündigt,...
er hat das Volk fortbringen lassen,
er hat die Menschen gemordet,
er hat schuld, daß die Leute aufs Haupt geschlagen
wurden,
er hat schuld, daß die Leute ins Leichentuch
gehüllt wurden,
er hat mit den Leuten sein Spiel getrieben,
er hat die Leute betrogen.'
Und als sie diesen sahen, als sie seine Rede hörten,
warfen sie sich vor ihm auf den Boden,
beteten zu ihm demütig, bereiteten eine Opferstätte
für ihn,
eine Erdpyramide und ein Grasbett.
Darauf sah er gar nicht mehr hin, ganz vergebens war
es, was bereitet worden war,
daß sie dort ihm eine Erdpyramide gemacht hatten.
Wie wenn sie in seinen Rachen hineingestürzt,
schalt er sie dort, schimpfte er sie aus;
wie sich reckend, dehnend... spricht er, sagt zu ihnen:
'Wozu steht ihr hier unnützerweise?
es wird niemals mehr ein Mexico geben,
es ist ein für allemal aus.
Geht fort, jetzt ist nicht mehr Zeit!
kehret um!
schaut nach Mexico!
was dort geschieht, so wie es geschieht.'
Da schauten sie hin, schauten sie schnell hin,
was sie sahen, war:
es brannten alle Tempel,
die Gemeindetempel, die Priesterhäuser

und alle Häuser von Mexico,
und es sah aus, als ob zum Streit gerufen würde.
Und als das die Zauberer sahen,
verloren sie gleichsam die Besinnung,
sie konnten nicht mehr deutlich reden,...
Sie sprachen:
'Dies war nicht nötig für uns,...
aber es ist nötig,
daß es Moteucuhzoma erfahre,
was wir gesehen haben;
denn das ist nicht bloß irgendwer,
das ist (der Gott) in Jünglingsgestalt, Tezcatlipoca.'
Danach verschwand er,
sie sahen in nicht mehr." (71)

Dieses Erscheinen von Tezcatlipoca ist das letzte aktive Eingreifen der altmexikanischen Götter in die Geschichte, von dem berichtet wird. Dabei verbindet sich das immanente Wirken des Gottes mit einer Theophanie. Tezcatlipoca zeigt sich zunächst als Betrunkener und läßt durch das Zauberkunststück dessen "der anderer Leute Haus anzündet" (*tecallatia*), das immer wieder als geschichtlich bedeutsames *tetzahuitl* erscheint (vgl. o.S.229), Mexiko scheinbar in Brand stehen. Dann offenbart sich Tezcatlipoca in seiner wahren Gestalt und sagt in einer Theophanie das absolute Ende Mexikos voraus. Tezcatlipoca betont dabei ausdrücklich, daß auch Moteuczoma selbst daran, daß gerade ihn diese Ereignisse treffen werden, durch sein Verhalten mitschuldig ist. Die Schuld des Moteuczoma wird hier nicht wie bei Tezozomoc im persönlichen Verhalten Moteuczomas gesehen, sondern im Mißbrauch der Herrschergewalt.

Es ist bezeichnend, daß gerade Tezcatlipoca den Zauberern erscheint. Denn der Versuch des Moteuczoma, die Ankommenen zu verhexen, ist nicht nur als ein Bestandteil der sozusagen konventionellen altmexikanischen Diplomatie aufzufassen, welche, wie oben dargestellt, öfter zu solchen Mitteln griff (s.o.S. 223ff). Denn diese Maßnahme findet ja statt, nachdem sich Moteuczoma davon überzeugt hat, daß es sich bei den Ankömmlingen um den wiederkehrenden Quetzalcoatl handelt (72).

Mit dem Versuch, Quetzalcoatl durch Zauberei zur Umkehr, zum Verlassen des Reiches zu bewegen, bezieht sich Moteuczoma also offensichtlich auf die Situation, in der das schon einmal gelang: Durch Zauberei hatten Tezcatlipoca und Huitzilopochtli Quetzalcoatl dazu gebracht, Tollan zu verlassen und wegzuziehen (s.O.S.192). Auch hier scheint das Verhalten des Moteuczoma wieder typologisch erklärbar zu sein: Während er angesichts der vermeintlichen Wiederkehr Quetzalcoatls zunächst dem Beispiel des letzten toltekischen Herrschers Huemac folgte und von diesem selbst auf das Beispiel weiterer töltekischer Herrscher, die den Untergang ihres Reiches erlebten, hingewiesen wird, versucht Moteuczoma nun gerade das Gegenteil; nämlich nach dem Vorbild von Huitzilopochtli und Tezcatlipoca zu handeln, den Feinden des toltekischen Reiches, denen seinerzeit die Vertreibung Quetzalcoatls gelang.

Auch dieser Versuch scheitert. Als ihm von der Theophanie Tezcatlipocas berichtet wird, sagt Moteuczoma:

"Welches Mittel bleibt? Wohin sollen wir?
wir haben das Gift schon verschluckt,
was auch an wunderbaren Dingen,
wie auch immer wir sie erleben werden" (73).

Dennoch versucht Moteuczoma weiterhin, sich aktiv der Wiederkehr Quetzalcoatls beziehungsweise der Ankunft des Cortés zu widersetzen. Sahagún berichtet, daß Moteuczoma eine Barrikade auf der Straße nach Mexiko errichten läßt, welche die Spanier aber ohne weiteres überwinden (74).

Die Darstellung des Tezozomoc bricht in dieser Phase ab: Die Spanier rücken gegen Mexiko vor, es wird gekämpft und Moteuczoma beruft einen Rat ein, über den in einem weiteren - nicht erhaltenem oder bekannten - Band berichtet werden soll.

Bei Ixtlilxochitl hingegen wird diese Ratssitzung ausführlich geschildert:

"Moteuczoma rief alle Fürsten des Reiches zu sich, um mit ihnen zu beraten, was zu tun sei, und als sie versammelt waren, trug er ihnen alles vor, was sein Herz ihm eingab: Wenn jene Menschen aus dem Osten, die angekommen waren, etwa der Gott Quetzalcoatl und seine Söhne wären, welchen sie seit so vielen Jahrhunderten erwarteten, dann wäre es notwendig, daß sie die ganze Erde beherrschten, und ihnen (den Mexikanern) gebührte es, sich ihrer zu entäussern; daher wäre es gut, ihnen den Weg zu versperren und nicht zu erlauben, daß sie seinen Hof beträten. Wenn sie aber, wie sie sagten, Abgesandte eines großen Herrn der Welt, in der die Sonne aufgeht, wären, wäre es gut, sie zu empfangen und ihre Botschaft anzuhören" (75).

Moteuczoma ist unsicher und kann sich für keine der Alternativen entscheiden. Er fragt, wobei er den König von Tezcoco, Cacama, zunächst übergeht, Cuitlahuac(76) um Rat, der lakonisch sagt:

"Meine Meinung ist es, o Herr, du solltest niemanden in dein Haus einlassen, der dich aus ihm verstößt."

Anschließend hält Cacama eine große Rede, in der er auf die Möglichkeit, daß Cortés Quetzalcoatl sein könnte, überhaupt keinen Bezug nimmt, sondern ausführt, daß es ganz ungefährlich und auch politisch opportun sei, die Gesandtschaft "eines so großen Herrn, wie man sagt, daß es der von Spanien sei", kurz an den mexikanischen Hof kommen zu lassen und anzuhören. Zu dieser Rede nimmt auch Ixtlilxochitl selbst Stellung:

"Allen mutigen und besonnenen Fürsten schien das, was der König Cacama gesagt hatte, außerordentlich gut, und ich glaube nicht, daß sie sich täuschten; aber der König Moteuczoma und andere Fürsten von seinem Hofe hielten den Rat des Cuitlahuac für besser, und so versuchte Moteuczoma mit allen Mitteln, die Ankunft des Cortés und der Seinen zu verhindern" (77).

Es ist für Ixtlilxochitl bezeichnend, daß er auch bei dieser Gelegenheit die politische Unbesonnenheit des Moteuczoma herausstellt und die weiteren Kämpfe als deren Folge schildert, auf die Möglichkeit einer Wiederkehr Quetzalcoatl's ausführlich jedoch erst an späterer Stelle eingeht, um sie christlich zu interpretieren (s.u.S. 250 f).

Die Analyse von Moteuczoma's Versuch, die Wiederkehr des vermeintlichen Quetzalcoatl zu verhindern, zeigte die erneute Bemühung Moteuczoma's, sich nach einem in der Überlieferung vorgegebenen Topos auszurichten, die wiederum von den Göttern abgelehnt wird. Die Conquista wird dabei ebenso als ein Ereignis innerhalb des altmexikanischen Geschichtsbildes, welches den Untergang von einzelnen Reichen und Göttern ja vorsah, wie auch als das absolute Ende der altmexikanischen Religion aufgefaßt.

b) M o t e u c z o m a ü b e r g i b t d e n T h r o n
a n d e n v e r m e i n t l i c h e n
Q u e t z a l c o a t l

Bei Sahagún wird berichtet, daß Moteuczoma sich, nachdem er die Botschaft des Tezcatlipoca erhalten hat und die Ankommenden die Wegsperrn überwunden haben, in sein Schicksal ergibt und dem vermeintlichen Quetzalcoatl den Thron übergibt. Moteuczoma geht dem Cortés entgegen und hält ihm die berühmt gewordene Empfangsrede:

"O unser Herr! mit Mühsal, mit Ermüdung hast du es erlangt,
daß du (hier) in dem Lande angekommen bist, daß du nahe
an deine Stadt Mexico herangekommen bist,
daß du auf deiner Matte, deinem Stuhle zu sitzen gekommen
bist,
den ich nur eine kleine Weile für dich gehütet habe.
Denn dahingegangen sind deine Untertanen:
die Könige Itzcouatl, der alte Motecuhzoma, Axayacatl,
Tiqocic, Auitzotl,
die nur eine kleine Weile (den Stuhl) für dich gehütet
haben,

die Stadt Mexico beherrscht haben,
unter deren Schutz sich dein Volk hier
gestellt hat.
Vielleicht können sie einmal ihre Hinterbliebenen
besuchen kommen?
Möchte doch einer von ihnen sehen, staunend sehen,
was jetzt über mich gekommen ist,
was ich nunmehr sehe,
(ich) der Hinterbliebene unserer Herren (den sie
zurückgelassen haben);
denn ich träume nicht,
ich fahre nicht aus dem Schlafe auf,
ich sehe es nicht im Traume,
ich träume es nicht,
daß ich dich gesehen,
dir ins Antlitz geschaut habe.
Denn ich war bekümmert fünf, zehn (eine ganze Reihe
von Tagen),
wo ich hinschaute nach dem unbekannten Lande,
aus dem du gekommen bist,
aus den Wolken heraus, aus den Nebeln heraus.
Denn das haben uns die Könige (meine Vorfahren)
gesagt,
daß du kommen wirst, deine Stadt zu besuchen,
daß du dich auf deine Matte, deinen Stuhl setzen wirst,
daß du wiederkommen wirst.
Und jetzt ist es wahr geworden,
du bist zurückgekehrt,
mit Mühsal, mit Ermüdung hast du es erreicht.
Sei nun angelangt im Lande,
ruhe dich aus, besuche deinen Palast,
ruhe deinen Leib aus,
unsere Herren seien angelangt im Lande (in ihrer
Heimat)" (78).

Diese Rede ist auch bei Durán ausführlich zitiert (79), und
bei Chimalpahin kurz zusammengefaßt:

"Du hast Mühen erduldet, du hast dich abgequält.
In deinem geehrten Heime dein ist der Sitz,
dein die Matte; du hast deinen Thron erkannt,
und (zwar) überall vor den Städten und den Königen"(80).

Es ist auffallend und soll hier doch kurz angemerkt werden, daß dieser Text in der spanischen Übertragung von Silvia Rendón scheinbar genau das Gegenteil besagt. Moteuczoma heißt dort Cortés nicht als wiederkehrenden Quetzalcoatl willkommen, sondern erklärt ihm vielmehr, dieses sei nicht sein Haus und nicht seine Matte und er solle die legitimen Herrscher nicht weiter belästigen:

*"Habéis tenido coraje para saber andar sobre
los caminos, pero no os importunéis más, ésta
no es vuestra patria, ni mi trono real es
vuestro, ni mi estera real es vuestra. No eno-
jéis a los legítimos Señores de los pueblos
que por doquier se encuentran" (81).*

Möglicherweise geht diese Übersetzung davon aus, im aztekischen Text statt *ca mochantzincó* usw. *gamo chantzincó* usw. zu lesen, doch finden sich in der Handschrift des Textes keinerlei Anhaltspunkte für eine solche Trennung (82). Diese Interpretation erscheint vielmehr typisch für eine bestimmte nationale Sicht der eigenen Geschichte, welche den eigenen, gleichsam nachträglichen Widerstand, gegen die Kolonisation (s.u.S. 260) schon Moteuczoma in den Mund legt.

Die Rede, mit der bei Sahagún Moteuczoma den Thron an Cortés übergibt, entspricht in Inhalt und Gliederung genau der Inthronisationsformel, wie sie in der Ansprache an den neugewählten Tizoc erscheint, die hier noch einmal ausführlicher zitiert sei (vgl. o.S. 156):

"Seit heute bist du nun, o Herr, auf dem Thron, den zuerst aufrichtete *cen acatl nacxitl* Quetzalcoatl ... und in seinem Namen kam Huitzilopochtli, ihn setzte jener endgültig auf den Thron, der heute besteht, und in dessen Namen wiederum war König Acamapichtli. Bedenke, daß' es nicht dein Thron ist, daß er jenen gehört, von denen er

entliehen ist, daß er wieder zurückgegeben werden wird, daß du ihn nur entliehen hast. Darum Sorge, daß du ihn in Ehren hältst und ihn an Macht wachsen läßt zum größeren Heile

"....Seht in ihren Geschichten den Ruhm und die Ehre, welche Eure Vorgänger, die Könige Huitzilihuitl, Chimalpopoca und Itzcoatl hinterließen; betrachtet euren guten Vater Moteuczoma....., welcher vierunddreißig Jahre regierte, so daß ihm der Zuname Ilhuicamina gegeben wurde, und (bedenket) das Viele, was der König Itzcoatl getan hat und euch euer guter Onkel, der König Axayacatl Teuctli; bemüht euch, o unser Sohn und Herr, daß ihr dieses berühmte Reich beherrscht, wie man es sich von euch und von einem solchen König erhofft" (83).

Beide Reden bezeichnen den Thron als Lehen Quetzalcoatl und betonen die Kontinuität der mexikanischen Herrschaft, welche von der Übernahme des Thrones von Quetzalcoatl bis zu seiner Wiederkehr dauert. Die Ansprache des Nezahualpilli an Tizoc verbindet in der gleichen Weise wie die Rede des Moteuczoma die Wiederkehr des Quetzalcoatl mit der Aufzählung der bisherigen Herrscher, welche auch alle, das implizieren beide Texte, auf die Wiederkehr Quetzalcoatl gewartet haben. Mit dieser Rede und der formellen Übergabe des Thrones folgt Moteuczoma also wiederum einem vorgegebenen Topos.

Bei Ixtlilxochitl findet sich kein Hinweis auf die Rede Moteuczomas, mit der er Cortés nach den Maßstäben des altmexikanischen Geschichtsbildes empfängt. Vielmehr bringt er dafür zu einem späteren Zeitpunkt eine andere Rede Moteuczomas, die sonst nirgends überliefert ist. Ixtlilxochitl berichtet, daß Cortés, als er in Mexiko war und Moteuczoma wieder aus seiner Gefangenschaft befreit hatte, die Fürsten zusammenrief, "um mit ihnen über sein Kommen zu sprechen, und die Bekehrung und die Begründung zu unserem heiligen katholischen Glauben zu erläutern". In dieser Versammlung

"hielt Moteuczoma eine große Rede, und neben anderen Gründen, die er anführte, um seinen Entschluß zu

rechtfertigen und zu begründen, sagte er, er danke Gott, daß er ihm soviel Gnade erwiesen habe, indem er ihm erlaubt habe, die Christen zu sehen und von jenem großen König zu hören, dessen Ankunft seine Vorfahren vor vielen Jahren erhofft hatten, und daß er nicht glauben könne, es sei anders, als daß dieser jene Spanier geschickt habe, die nun an seinem Hofe waren, und daß, wenn es von oben bestimmt sei, daß die Herrschaft der drei Städte ein Ende fände..., er nicht die Absicht habe, dem Willen des christlichen Gottes entgegenzustehen, sondern mit großem Eifer und gutem Willen dem König von Kastilien Gehorsam leisten wolle" (84).

Von diesem Moment an stellt Ixtlilxochitl Moteuczoma positiv dar, als Freund der Spanier, dessen Tod ein großer Verlust ist und von allen Verbündeten sehr beklagt wird (85).

Auch die letzte Maßnahme des Moteuczoma, die Thronübergabe, wird also von den Chronisten auf verschiedene Weise gedeutet. Sahagún, Durán und Chimalpahin berichten, wie Moteuczoma sich der Ankunft des vermeintlichen Quetzalcoatl fügt und sie mit den überlieferten aztekischen Kategorien deutet und annimmt. Ixtlilxochitl hingegen schildert nur eine möglicherweise spätere Phase, in der Moteuczoma das Kommen der Conquistadoren als Werk des christlichen Gottes erkennt, das von Quetzalcoatl angekündigt war. Hier zeigt sich noch einmal in aller Deutlichkeit, daß, im Gegensatz zu den anderen Quellen, Ixtlilxochitl die Gestalt des Quetzalcoatl und die Erwartung seiner Wiederkehr so darstellt, wie es in seine heilsgeschichtliche Konstruktion paßt, d.h. unmittelbar mit dem Christentum verbindet.

Die Analyse des Verhaltens Moteuczomas vor und während der Conquista zeigte, daß er sich in seinem Handeln immer wieder auf bestimmte, in der geschichtlichen Überlieferung vorgegebene Topoi bezieht, die sich jedoch stets von neuem als falsch, d.h. als für seine spezielle Lage nicht passend, erweisen.

Das widersprüchliche, auf den ersten Blick geradezu inkohärent wirkende Verhalten des Moteuczoma erklärt sich also nicht nur aus seiner persönlichen Unzulänglichkeit, wie Krickeberg will (86). Dieses Verhalten ist vielmehr ein folgerichtiger Versuch, das "richtige", d.h. seiner gegenwärtigen Lage angemessene Verhaltensmuster in der mexikanischen Geschichte zu finden. Dabei bezieht er sich nacheinander auf drei verschiedene Situationen aus der Überlieferung um Quetzalcoatl: das Verhalten des letzten toltekischen Herrschers, der vor dem Untergang seines Reiches flieht; das Handeln der aztekischen Götter, welche das tolteksiche Reich zerstörten und Quetzalcoatl vertrieben, und schließlich die mexikanische Reichsvorstellung, derzufolge der aztekische Thron ein Lehen Quetzalcoatl's bezeichnete, das von den mexikanischen Herrschern nur verwaltet wurde.

Die Tatsache, daß Moteuczoma auf so verschiedene, ja entgegengesetzte Vorbilder zurückgreifen konnte, zeigt sowohl die prinzipielle Schwierigkeit, die Geschichte richtig zu deuten, - eine Aufgabe, die offenbar dem Herrscher zukommt - als auch die Problematik der aztekischen Reichsidee, welche auf einer Art Geschichtsklitterung beruhte; die Inthronisationsformel läßt Huitzilopochtli den Thron von Quetzalcoatl in seinem Namen übernehmen; gleichzeitig bleibt es überliefert, daß eben dieser Quetzalcoatl von Huitzilopochtli und Tezcatlipoca vertrieben wurde.

Die Möglichkeit, die Conquista auf Grund der geschichtlichen Überlieferung typologisch zu deuten, endet jedoch nicht mit der Übergabe des Throns an den vermeintlichen Quetzalcoatl. Während der letzten Kämpfe gegen die Spanier unternimmt Cuauhtemoc noch einen Versuch, die Ankunft der - inzwischen längst als Menschen identifizierten - Conquistadoren nach Maßstäben des altmexikanischen Geschichtsbildes zu deuten.

4. DIE MASSNAHMEN CUAUHEMOC'S WÄHREND DER LETZTEN KÄMPFE GEGEN DIE SPANIER

"O Mexikaner! Was tun diese hier, die Schurken?" (87)

"Wer sind sie, diese elenden Barbaren (*tenito tonti*),
diese elenden Tlalhuica?" (88).

"Krieger von Tlatelolco, nur fest auf sie los!
Wer sind diese Barbaren? (*tenime*) " (89).

So lauten die Kampfrufe während der letzten Auseinandersetzungen mit den Spaniern unter Cuauhtemoc. Diese Rufe illustrieren den Versuch, die definitiv als Menschen erkannten Spanier in das altmexikanische Geschichtsbild einzuordnen. Die *Tlalhuicatl* sind ein im Süden wohnender Stamm, der wegen seiner Unbildung berüchtigt war:

"Und dieser Name *Tlalhuicatl*... kommt von der Unbildung. Wer unerzogen (ungebildet) ist, zu dem sagt man: du bist wohl ein *Tlalhuicatl*...." (90).

Über den Kampf mit den *tenime* berichtet Sahagún, daß er den Anfang der militärischen Karriere des Jünglings bildete:

"Und wenn er sechs oder sieben oder zehn Gefangene macht von Huaxteken oder fremdsprachigen Barbaren (*tenitl*), gewinnt er dadurch nicht an Ehre, er erhält auch nur den Namen Häuptling erst wenn er in Atlixco Gefangene gemacht hat, oder in Uexotzinco oder in Tliluhquitepec, und fünf Gefangene gemacht hat, dann gewinnt er Ehre als großer 'älterer Bruder'" (91).

Mit den Bezeichnungen *tlalhuicatl* und *tenitl* sollen die Spanier offenbar als barbarische, aber nicht übermäßig gefährliche Gegner klassifiziert werden, die gerade gut genug sind, dem jungen Krieger zu seinen ersten Lorbeeren zu verhelfen. Diese Bezeichnungen sind nicht nur Verharmlosungen, die den Kriegern im Kampfgetümmel Mut einflößen sollen, sondern entsprechen dem bewußten Versuch Cuauhtemocs, die Spanier in die Reihe von barbarischen Feinden einzuordnen, die von den Mexikanern schon öfter erfolgreich bekämpft worden sind.

Sahagúns Bericht über die Conquista ist der ~~ein~~zige, der ausführlich sowohl das Verhalten des Moteuczoma als auch das des Cuauhtemoc beschreibt. Die *Anales Históricos* berichten, da sie sich hauptsächlich auf die Geschichte Tlatelolcos konzentrieren (s.o.S. 62), nur von Cuauhtemocs, nicht aber von Moteuczomas Maßnahmen während der Conquista. Ixtlilxochitl hingegen schildert nach dem Tod des Moteuczoma vor allem das Handeln des Cortés und seiner Bundesgenossen, ohne auf Cuauhtemoc näher einzugehen. Nur das religiöse Engagement Cuauhtemocs wird von Ixtlilxochitl hervorgehoben, der eigens anmerkt, Cuauhtemoc sei "Oberpriester ihrer falschen Götter" gewesen (92). Diese Bemerkung paßt vorzüglich in das heilsgeschichtliche Konzept Ixtlilxochitls, der den Widerstand gegen die Conquista mit der "teuflischen", "falschen" Religion Mexico-Tenochtitlans verbindet und aus ihr motiviert.

Sahagúns Bericht über Cuauhtemoc beginnt mit einer ausführlichen Schilderung eines Treffens der mexikanischen Truppenführer (93), die von den Spaniern und deren Verbündeten bereits hoffnungslos zurückgedrängt und eingeschlossen sind. Folgendermaßen wird die letzte Schlacht vorbereitet:

"Darauf ergriffen sie den Häuptling namens Tlapaltecatl Opochtzin, der in Coatlan zu Hause ist.

Darauf schmückten sie ihn, zogen ihm an 'die Quetzal-federeule' (*quetzaltecúlotl*),
das Abzeichen Auitzotzins.

Quauhtemoctzin sprach:

'Dieses Abzeichen, das das Abzeichen war des jüngeren
Bruders meines Vaters, Auitzotl,
möge er es tragen;
sei es, daß er damit sterbe,
sei es, daß er damit (den Leuten) Staunen und Schrecken
erzeuge,
sei es, daß er darin ein Zeichen gebe.
Mögen unsere Feinde ihn sehen, mögen sie über ihn staunen.'
Und als sie ihm (das Rangabzeichen) angelegt hatten,
sah er sehr schrecklich, sehr wunderbar aus." (94)

Anschließend spricht der *cihuacoatl* Tlacotzin und stellt den
bevorstehenden Kampf unter den Befehl des Huitzilopochtli:

"O Mexikaner! O Leute von Tlatelolco!
Ist es nichts, wodurch Mexico bestand,
worauf das Mexikanertum sich gründete?
Man sagt, (das es da ist), wo der Befehl Uitzilopochtli's
ist,
der auf die Leute schleudert die Feuerschlange (*xihcoatl*),
die Feuerreihhölzer (*mamalhoastli*).
Nachdem er sie auf die Leute schleuderte, auf unsere
Feinde,
ergreift ihr jetzt, o Mexikaner, seinen Befehl, den
Wurfspeer" (95).

Die "Türkisschlange" und die "Feuerreihhölzer" sind die typi-
schen Insignien Huitzilopochtli's, die Wahrzeichen des von
ihm initiierten Krieges. Z.B. heißt es bei Sahagún über ihn:

"Von ihm wird gesagt:
er wirft auf die Leute
die Türkisschlange (*xihcoatl*), den Feuerbohrer
(*mamaThuastli*)
d.h. den Krieg" (96).

Mit seiner Rede ordnet Tlacotzin also den Kampf gegen die Spanier in die von Huitzilopochtli befohlenen Kriege ein, wobei er sich möglicherweise auf den in den *Anales Históricos* erwähnten rätselhaften letzten Orakelspruch des Huitzilopochtli-Priester bezieht (97).

Nach dieser Rede des Tlacotzin zeigt sich der Träger des *quetzaltecolotl* den Spaniern:

"Darauf ging 'die Quetzalfedereule' (*quetzalteculotl*),
von der die Quetzalfedern gleichsam ausstrahlten
(in zwei getrennten Reihen).
Und als unsere Feinde ihn sahen,
der wie der Einsturz eines Berges (auf sie wirkte),
fürchteten sich alle Spanier, er erschreckte sie
sehr, sie sahen in ihm gleichsam etwas (Besonderes)" (98).

Auch Cuauhtemoc setzt also Mittel der Zauberei gegen die Spanier ein; er versucht sie zu erschrecken und so vielleicht zur Umkehr zu bewegen. Dieser Einsatz von Mitteln der Zauberei bezieht sich, wie die Herkunft und die Geschichte des *quetzaltecolotl* zeigt, wiederum auf eine bestimmte historische Situation, die in einer typologischen Beziehung zur gegenwärtigen Lage steht.

Mit der Bezeichnung des *quetzaltecolotl* als "Abzeichen" (*tlahuiztli*) wird dieser Schmuck unter die verschiedenen Arten von "Kriegsgewand und militärischen Rangabzeichen" (*armas y divisas*) (99) eingeordnet, die Sahagún an anderer Stelle aufzählt (100). In diesen Listen erscheint der Terminus *quetzaltecolotl* nicht ausdrücklich. Der Hinweis, daß es sich um das "Abzeichen" des Ahuizotl gehandelt habe, erlaubt jedoch den Schluß, daß von den Abzeichen, auf welche die Beschreibung der abstehenden, zerstreuten Quetzalfedern paßt, "die Doppelreihe von Quetzalfedern", d.h. *quetzalpatzaoitli*, gemeint ist (101). Diese Devise war nicht mexikanischen Ursprungs, sondern wurde von den Kaufleuten auf einer Expedition ins pazifische Küstenland erobert (102). Diese Expedition begründete den Aufstieg der

Kaufmannschaft und ihren kriegerischen Ruhm (103); sie ist bei Sahagún dramatisch geschildert. Die mexikanischen Kaufleute waren unter ständigen Kämpfen bereits vier Jahre lang in Quauhtenanco eingeschlossen gewesen, so daß "ihr Haupthaar reichlich bis zur Aftergrube fiel", als es endlich zur Entscheidungsschlacht kam:

".... alle Küstenbewohner schließlich griffen sie an, die dort in Quauhtenanco eingeschlossen waren. Die Kaufleute aber machten alle Mann für Mann zu ihren Kriegsgefangenen, nicht zu zählen waren, die sie gefangen nahmen. Die keine Rangabzeichen hatten, zählten sie gar nicht; die einzigen, die sie zählten, waren die Träger von Rangabzeichen, die zu Würden gekommen waren: Quetzalfeder-Raupen (*quetzalpatzaoitli*)...."

Dieser Überwältigende Sieg wurde von den Kaufleuten nicht als eigenes Verdienst, sondern als Tat des Huitzilopochtli aufgefaßt und gepriesen. Unmittelbar nach ihrer Befreiung kommen sie zusammen und sagen:

"Mexikaner! Kaufleute von Pochtlan und von Oztoman! Wahrlich, seine Schuldigkeit hat der Herr, der Unheimliche, Vitzilopochtli getan! Ihm zur Seite, mit ihm selbst werden wir zu unserem Wasser und zu unserem Berge (Heimat) gelangen. Niemand soll darob hochmütig sein, niemand soll sich wegen all der Gefangenen, die wir gemacht haben, als starken Mann aufspielen: Wahrlich, wir sind nur gekommen, Land für den Herren, den Unheimlichen, für Vitzilopochtli zu suchen" (104).

Diese Auffassung wird von Ahuitzotl feierlich bekräftigt, der die heimkehrenden Kaufleute mit den Worten begrüßt:

"Das hat der Herr, der Unheimliche, hat Vitzilopochtli gewollt, daß ihr eure Arbeit vollbrachtet" (105).

Cuauhtemoc richtet also, wie schon Moteuczoma, sein Verhalten nach einer bestimmten geschichtlichen Typologie. Indem er das Abzeichen des *quetzalpatzactli* ins Feld führen läßt, bezieht er sich offensichtlich auf eine historische Situation, die seiner Lage im Kampf mit den Spaniern entspricht. Die Übereinstimmung zwischen dem Kampf der Kaufleute und der letzten Schlacht gegen die Spanier ist in der Tat weitreichend: In beiden Fällen ist eine mexikanische Minderheit von einer überwältigenden Mehrheit barbarischer, teils fremdsprachiger Truppen eingeschlossen, und in beiden Fällen steht die umzingelte Minderheit in einer besonderen Beziehung zu Tlatelolco.

Der Stand der Kaufleute entwickelte sich in Tlatelolco. Bei Sahagún beginnt der Bericht über die Kaufleute mit einer Geschichte der Kaufmannschaft, die anhand einer Herrscherliste von Tlatelolco dargestellt ist (106). Grade in Bezug auf das Abzeichen des *quetzalpatzactli* wird die Bedeutung Tlatelolcos betont:

"Die Helmraupe (*quetzalpatzactli*) aber gab es zur Zeit, da Gefangene in Ayotlan gemacht wurden, noch nicht in Mexiko; erst als sie in Tlatelolco erschien und getragen wurde, hat sie auch Auitzotzin angelegt" (107).

Chimalpahin erzählt, daß dieses Abzeichen durch die Niederlage Tlatelolcos nach Mexiko kam und während des dramatischen Kampfes gegen den letzten unabhängigen Herrscher Tlatelolcos; Moquihuix (s.o.S.52), von Ahuitzotl erobert wurde:

"Und Moquihuix stieg auf den Tempel zusammen mit seinem Buckligen, seinem *quetzalpatzactli*, er verbarg sich zusammen mit seinem Buckligen oben auf dem Hause des Eulenmenschen, den die Tlatelolca verehrten, und dorthin, auf die Spitze des Gotteshauses stiegen sie, dort kämpften sie, und dorthin stiegen auch die Mexica Tenochca, dort stürzten sie, dort warfen sie herunter den Moquihuixtli zusammen mit seinem Buckligen" (108).

Tlatelolco, mit dessen militärischen und politischen Schicksal dieses "Abzeichen" aufs engste verbunden zu sein scheint, wird nach dem Fall Mexikos zum eigentlichen Zentrum des Widerstandes gegen die Conquistadoren. Cuauhtemoc rühmt sich, der Fürst Tlatelolcos zu sein (109). Nach Tlatelolco werden, wie die *Anales Históricos* berichten, die Hoheitsinsignien von Mexiko überführt, hier hat nun das wahre Mexikanertum seinen Sitz (110). Daher spricht auch Tlacotzin in seiner Rede vor der entscheidenden Schlacht gegen die Spanier die Mexikaner als "Leute von Tlatelolco" an. (111)

Schließlich ist auch die religiöse Haltung in beiden Fällen die gleiche. Die Kaufleute haben ihren Überraschenden Sieg als Werk des Huitzilopochtli aufgefaßt; seit diesem Ereignis stellte sich die Kaufmannschaft unter den besonderen Schutz des Huitzilopochtli und pflegte die religiösen Formen der Wanderzeit (112). Das Heer des Cuauhtemoc stellt sich ebenfalls unter den besonderen Befehl Huitzilopochtlis, dessen Statue aus Mexiko nach Tlatelolco gerettet wurde (s.o.S. 64).

Die Übereinstimmung zwischen dem Kampf der Kaufleute und der letzten Schlacht gegen die Spanier umfaßt also drei Momente: die militärische Lage, die Beziehung zu Tlatelolco und die religiöse Haltung. Durch das Aufstellen des *quetzalpatzactli* hofft Cuauhtemoc offensichtlich noch ein weiteres Element der Übereinstimmung zu erreichen: den siegreichen Ausgang des Kampfes durch die Hilfe des Gottes. Das Aufstellen des "Abzeichens" soll Huitzilopochtli veranlassen, wiederum zu helfen oder doch wenigstens seinen Willen zu äußern. Cuauhtemoc spricht die Hoffnung aus, daß der Häuptling, der das "Abzeichen" des *quetzalpatzactli* trägt, darin "ein Zeichen gebe". (113) Der Träger, Tlacotzin, selbst geht in seiner Rede an das Heer noch weiter und bestimmt die Bedingungen für die Willensäußerung des Gottes:

"Und wenn einer oder zwei erschossen werden,... von unseren Feinden, so wird das von uns gerechnet

werden, daß wir noch ein wenig (für eine Weile)
uns retten werden, daß unser Herr es will"(114).

Die typologische Beziehung zwischen zwei Ereignissen dient hier offenbar dazu, die ausbleibende Epiphanie des Gottes und sein Eingreifen in die Geschichte zu veranlassen, ja geradezu herbeizuzwingen (115).

Cuauhtemoc und die Fürsten seiner Umgebung sehen in der Conquista nicht mehr eines der Ziele der innerweltlichen Zukunftserwartung, welches das Ende des mexikanischen Imperiums beinhaltet. Sie fassen den Kampf gegen die Spanier vielmehr als einen der von Huitzilopochtli befohlenen Kriege auf, der dem Aufstieg und der Erweiterung des Reiches dient, und ordnen ihn mittelbar sogar in die von den fernreisenden Kaufleuten besonders gepflegte Tradition der frühen mexikanischen Nationalgeschichte noch vor der Landnahme ein. Der Kampf gegen die Spanier wird nach einem bestimmten, in dieser Überlieferung enthaltenen Typos ausgerichtet in der Hoffnung, dadurch ein Eingreifen der Götter in die Geschichte herbeizuführen.

Heute ist die Gestalt Cuauhtemocs zum Symbol nationaler Einheit und Unabhängigkeit geworden. Über die Verherrlichung seiner Tapferkeit hinaus wird Cuauhtemoc dabei mehr und mehr als ein ausschließlich vom Gedanken nationaler Eigenständigkeit im modernen Sinne bestimmter Patriot dargestellt und dem "abergläubischen", "furchtsamen" Moteuczoma gegenübergestellt. Diese Auffassung entwickelte sich relativ früh. Schon im Kommentar zum Codex Ramírez heißt es von Cuauhtemoc und seinen Leuten:

"Eher begehrten sie zu sterben, denn zu Sklaven von so schlechten Menschen wie den Spaniern zu werden" (116).

Ein markantes Beispiel aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts findet sich in dem italienischen Fragment aus Tezozomoc. Dort wird das Ende Cuauhtemocs - der in Wirklichkeit nach der Conquista noch lange Zeit Gefangener des Cortés war - unmittelbar mit dem Ende Mexikos verbunden. Beides bildet den dramatischen Schluß des gesamten Textes:

"..... tapfer verteidigte er die Stadt, als die Spanier sie belagerten. Gefangengenommen jedoch und vor das Antlitz des Cortés geführt, als dieser Mexiko betrat, sprach er zu ihm mit fester Stimme und unerschrockenem Gesicht: 'Ich habe getan, was ich für mein Volk und mein Land tun mußte, nun bleibt mir nur zu sterben; töte mich!' Bei lebendigem Leib verbrannten sie ihn" (117).

1887 wurde Cuauhtemoc in Chapoltepec, also dort, wo alle aztekischen Kaiser eine Statue hatten (s.o.S. 159), ein Denkmal gesetzt. Dabei wurde eine von Francisco Paso y Troncoso verfaßte *laudatio* in aztekischer Sprache vorgetragen, welche, in der spanischen Übersetzung des Autors, folgendermaßen endet:

*"En presencia de este gran caballero
(el Presidente) que nos está oyendo,
declaremos: 'Defenderemos la patria
(que) nos dejó Cuauhtemoc, como él
nos enseñó, con todo nuestro corazón
conservaremos
la Unión, la Independencia'"* (118).

Welche Rolle Cuauhtemoc für das nationale Selbstbewußtsein weiterhin spielt, zeigt ein 1951 anlässlich der Auffindung und Identifizierung seines Grabes erschienener Sammelband, in dem z.B. ein Beitrag mit den Worten beginnt:

*"Cuauhtemoc, a pesar de Hernán Cortés, es
todavía Emperador de México"* (119).

Gerade angesichts all dieser Idealisierungstendenzen muß betont werden, daß sich der Widerstand Cuauhtemocs ebenso wie das scheinbar völlig andersartige Handeln Moteuczomas in gleicher Weise aus denselben Gegebenheiten des altmexikanischen Geschichtsverständnisses erklären lassen, die im nächsten Kapitel ausführlicher dargestellt werden sollen.

VI. Typologie und Struktur der Geschichte

Die Untersuchung der einheimischen Reaktion auf die Conquista ergab, daß die Quellen mit Ausnahme von Ixtlilxochitl und Camargo die Conquista und ihre Vorgeschichte größtenteils noch im Rahmen des altmexikanischen Geschichtsbildes darstellen und interpretieren. Selbst die Auffassung von der Conquista als dem absoluten Ende der mexikanischen Herrschaft steht zunächst noch im Zusammenhang dieses Bildes, welches die Verheißung eines solchen Endes kannte (s.o.S. 154).

Während Ixtlilxochitl und teilweise auch Camargo, ihrem speziellen Geschichtsverständnis folgend, die Conquista als ein Ereignis der christlichen Heilsgeschichte auffassen, welche auch in der Geschichte der Neuen Welt wirksam ist, werden die Vorzeichen und einzelnen Vorgänge der Conquista bei Tezozomoc, Sahagún und ansatzweise bei Chimalpahin zunächst als Ereignisse aufgefaßt, die durch das Wirken der Götter angekündigt sind und von den Herrschern in bezug auf den Willen der Götter gestaltet werden müssen. Das Verhalten der Fürsten ist durch das Bemühen gekennzeichnet, aus den *tetzahuitl* wie aus Einzelsituationen im Verlauf der Conquista den Willen der Götter herauszulesen und dann entsprechend zu handeln. Dabei beziehen sich Moteuczoma und Cuauhtemoc jeweils auf bestimmte Situationen, die in der geschichtlichen Überlieferungen vorgegeben sind. Moteuczoma versucht zunächst, dem Beispiel Quetzalcoatl und Huemac zu folgen, und sich angesichts des bevorstehenden Untergangs seines Reiches ins Jenseits zurückzuziehen. Die Antworten Huemacs tadeln jedoch diesen Versuch und die ganze Lebensführung Moteuczomas und weisen auf das Beispiel anderer toltekischer Herrscher hin, die ebenfalls nicht diesen Ausweg wählten.

Dann versucht Moteuczoma, dem Beispiel von Tezcatlipoca und Huitzilopochtli zu folgen und den vermeintlichen Quetzalcoatl durch Zauberei zum Fortgehen zu bewegen. Daraufhin erscheint Tezcatlipoca selbst, erklärt die Aussichtslosigkeit dieses Unternehmens und weist wiederum auf das persönliche Versagen Moteuczomas hin. Schließlich übergibt Moteuczoma der Inthronisationsformel entsprechend den Thron.

Cuauhtemoc hingegen bemüht sich, den Kampf gegen die Spanier in die Tradition der von Huitzilopochtli befohlenen Kriege zu stellen. Um eine Äußerung dieses Gottes herbeizuführen, bezieht er sich auf eine besondere Schlacht, in der die militärische Lage analog zur gegenwärtigen Situation war, aber mit Hilfe Huitzilopochtlis gemeistert werden konnte.

Die verschiedenartigen Versuche, der Conquista zu begegnen, beziehen sich also jeweils auf bestimmte Situationen, von denen die geschichtliche Überlieferung berichtet. Es handelt sich jedoch in keinem Fall um die tatsächliche Wiederholung derselben Situation. Die typologische Beziehung zwischen Gegenwart und Vergangenheit ist nicht eindeutig festgelegt, sondern muß vom Herrscher jeweils neu erschlossen werden. Dabei kann er Fehler begehen, die von den Göttern korrigiert werden.

Das Verhalten Moteuczomas und Cuauhtemocs angesichts der Conquista erklärt sich also aus der Möglichkeit einer von den Göttern gesetzten typologischen Beziehung zwischen bestimmten geschichtlichen Ereignissen, die in den altmexikanischen Geschichtsberichten auch in anderem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielt.

Das wichtigste Beispiel dieser Art ist die Landnahme. Huitzilopochtli verheißt den Azteken, sie zu einem Ort zu führen, der ebenso aussehen wird, wie ihr gegenwärtiger Aufenthaltsort Aztlan. Die in dieser Verheißung enthaltene Typologie ist der Anlaß dafür, daß die Centzon Huitznahua schon den Coatepec für die Endstation der Wanderung halten. Sie meinen in der Siedlung und der wasserreichen Landschaft, die dort entstan-

den ist, den von Huitzilopochtli verheißenen Ort zu erkennen (120). In der Crónica Mexicayotl wird geschildert, wie die Centzon Huitznahua die Beschreibung, die Huitzilopochtli selbst von diesem Ort gegeben hat, in bezug auf Coatepec fast wörtlich wiederholen (121). Diese Interpretation wird von Huitzilopochtli als anmaßende Überheblichkeit gebrandmarkt; er tötet die Centzon Huitznahua, zerstört die Siedlung und läßt das Volk weiterziehen (s.o.S.166).

Erst in Chapoltepec, am Ufer des Sees von Mexiko, erfüllt sich die Verheißung. Die Ähnlichkeit zwischen den piktographischen Darstellungen Aztlans und Chapoltepecs hat schon der Verfasser der Historia de los Mexicanos hervorgehoben:

".... die Mexikaner siedelten in einem Ort, der Azclá (Aztlán) heißt und im Westen dieses Neu-Spaniens liegt dieser Ort hatte viele Bewohner und in seiner Mitte einen Hügel, aus dem eine Quelle entspringt, die zu einem Fluss wird, genauso wie (die Quelle) von Chapoltepec in dieser Stadt Mexiko" (122).

Nachdem die Mexica in Chapoltepec angekommen sind und der "Gotträger" zwischen den Binsen den Ort, an dem sich Mexico-Tenochtitlan erheben wird, geschaut hat, bestätigt Huitzilopochtli, dies sei der verheißene Ort:

"Oh Cuauhcoatl! Ihr habt alles gesehen und bestaunt, was dort inmitten des Rohrs ist hier wird sich unsere Stadt Mexico-Tenochtitlan erstrecken, wo der Adler schreit, wo der Adler wächst und frißt, wo die Fische schwimmen, wo die Schlange vertilgt wird, Mexico-Tenochtitlan, hier werden viele Dinge geschehen!" (123).

Bei der piktographischen Darstellung und bei der Beschreibung Tenochtitlans kehren diese Elemente, das Wasser, die Binsen, Adler und Schlange, die zu den Verheißungen gehören, immer wieder, teilweise in geradezu hymnischer Form (s.o.S.33f).

So heißt es z.B. in einer Begrüßungsrede für Kriegsgefangene:

"Seid willkommen und wohl angekommen am Hofe von Mexico-Tenochtitlan, an der Wasserbucht, wo der Adler sang und die Schlange zischte, wo die Fische fliegen, wo das blaue Wasser aufstieg und sich mit dem roten Wasser vereinte, zwischen diesem Rohr und Schild, wo der Gott Huitzilopochtli herrscht und regiert...." (124).

Die Erwähnung des Adlers in der Beschreibung Mexico-Tenochtitlans bezieht sich auf eine weitere mit diesem Ort verbundene Typologie. Während der Wanderung befiehlt Huitzilopochtli, das Herz seines Neffen, des "Zauberers" Copil, den er töten läßt (s.o.S. 187), an einer bestimmten Stelle zwischen den Binsen und dem Rohr zu vergraben. Aus dem Herzen des Copil wächst ein Kaktus, von dem die Stadt *Tenochtitlan* "Am Kaktus auf dem Stein" (125) ihren Namen hat. Als der Zeitpunkt der Niederlassung für die Mexica gekommen ist, läßt sich ein Adler - eine der Erscheinungsformen des Huitzilopochtli, in der er die Mexica führt (s.o.S. 185) - auf diesem Kaktus nieder, und bezeichnet so den Ort der Niederlassung. In der *Crónica Mexicayotl* reicht diese Typologie sozusagen noch eine weitere Stufe zurück; Huitzilopochtli befiehlt, das Herz des Copil inmitten von Rohr und Binsen an der Stelle zu begraben, wo Quetzalcoatls Spuren (126) sich im Felsen finden:

"....inmitten der Binsen, inmitten des Rohrs
... du wirst sehen, daß dort ein Felsen ist, wo sich Quetzalcoatl ausruhte, als er ging, von seinen Sitzen ist einer rot und einer schwarz, dort wirst du halten.." (127).

Indem Tezozomoc betont, daß sich mit diesem Felsen ein "Sitz" (*iopalli*) Quetzalcoatls bereits in Mexico-Tenochtitlan befindet, weist er indirekt auf den Thron der späteren mexikanischen Herrscher hin, der als "Matte" (*petlatl*) und "Sitz" (*iopalli*) Quetzalcoatls bezeichnet wurde (128).

Die Verheißungen der Götter, welche eine neue Zukunft ankündigen und gestalten, können also direkt mit Momenten der Vergangenheit verbunden sein. Diese Beziehung kann, wie das Copil-Beispiel zeigt, in verschiedene Stufen gegliedert sein: Wo einmal Quetzalcoatl ausruhte, wird auf der nächsten Ebene während der aztekischen Wanderung das Herz des Copil vergraben, und dorthin kehren sozusagen im dritten Umlauf die Mexikaner am Ende ihrer Wanderung zurück, um Mexiko zu gründen, wo der Thron Quetzalcoatl's erneuert werden soll.

Die typologische Beziehung zwischen bestimmten historischen Fakten ist jedoch, selbst wenn sie durch eine Verheißung ausdrücklich gesetzt ist, nicht eindeutig zu erkennen. Die Typologie kann auch in diesem Fall, wie bei den Centzon Huitznahua, zu Fehlinterpretationen führen, die vom Gott korrigiert werden müssen. Dementsprechend sind trotz der Möglichkeit typologischer Entsprechungen weder die Geschichtsschreibung als Ganzes, noch die einzelnen Taten der Herrscher auf die bloße Reproduktion vorgegebener Muster reduziert, wie dies z.B. Hornung in seinem Essay zum altmexikanischen Geschichtsbild annimmt.

Alle Ereignisse der Geschichte stehen potentiell in einer noch unerkannten Beziehung zur Zukunft, können sich als Resultate des Wirkens der Götter erweisen und dadurch Zukünftiges ankündigen bzw. zu dessen typologischem Vorbild bestimmt sein. Daher sind für die altmexikanischen Geschichtsaufzeichnung und -überlieferung "Daten und Details" wichtig, daher werden z.B. alle Vorkommnisse, die als *tetzahuitl* aufgefaßt werden können, besonders sorgfältig vermerkt (vgl. o.S. 20). Die geschichtliche Überlieferung enthält Maßstäbe, nach denen der Herrscher in bestimmten Situationen sein Handeln ausrichten sollte. Doch muß er die entsprechenden Kategorien für jeden einzelnen Fall jeweils wieder neu erschließen, denn die geschichtliche Überlieferung ist, wie die Geschichte selbst, in sich mehrdeutig (129). Diese Aufgabe ist es, um derentwillen der Fürst bis zu einem gewissen Grade die Fähigkeiten

eines *nahualli* haben muß bzw. "ein wenig Wahrsager" sein soll (s.O.S. 225).

Der Begriff der Typologie und der typologischen Geschichtsauslegung stammt aus der christlichen Theologie und bezeichnet nach der Definition Bultmanns die "seit dem Neuen Testament in der Kirche geübte Auslegung des Alten Testaments, die in Personen, Ereignissen oder Einrichtungen, von denen dieses berichtet, Vorabbildungen, Vorausdeutungen entsprechender Personen, Ereignisse oder Einrichtungen der mit dem Kommen Jesu angebrochenen Heilszeit findet" (130). In diesem Sinne wird der Begriff *Typos* erstmals von Paulus verwendet, der Adam als "*Typos* des Kommenden" Christus gegenüber stellt (131).

Bei dieser traditionellen christlichen Interpretation steht die Steigerung zwischen *Typos* und *Antitypos* im Vordergrund; der *Typos* ist eine "von Gott gesetzte, vorbildliche Darstellung.... kommender, und zwar vollkommener und größerer Fakta." (132)

Im Rahmen des altmexikanischen Geschichtsbildes ist mit einer typologischen Beziehung zwischen zwei Situationen nicht notwendig ein Element der Steigerung im Sinne einer Verbesserung verbunden, wohl aber enthält die typologische Beziehung immer ein Moment der Veränderung; es handelt sich niemals um die bloße Reproduktion einer Situation. Dies und die eindeutige Rückführung der typologischen Beziehung auf den Willen der Götter, welche, wie z.B. Tezcatlipoca in seiner Botschaft an Moteuczoma oder Huitzilopochtli, bei dem verfrühten Landnahmeversuch "falsche" Typologien ablehnen, unterscheidet z.B. das Verhalten des Moteuczoma und des Cuauhtemoc von bloßen Gleichnishandlungen, wie sie die christliche Exegese ebenfalls kennt (133).

Im Rahmen des aztekischen Geschichtsdenkens hat die Typologie eine doppelte Funktion: Sie ist Bestandteil expliziter Verheißungen und gleichzeitig jederzeit aktualisierbares Vorzeichen einer noch unbekannten Zukunft. Damit unterscheidet sich

das aztekische Verständnis grundsätzlich von der Rolle, welche die Typologie nach heutiger Auffassung im christlichen Bereich spielt. Bultmann z. B. unterscheidet streng zwischen Weissagungsbeweis und Typologie: "Die Typologie steht unter dem Gedanken der Wiederkehr, der Weissagungsbeweis unter dem der Vollendung. Den beiden Methoden entspricht ein verschiedenes Zeitverständnis: der Weissagungsbeweis rechnet mit dem linearen Lauf der Zeit, die Typologie mit dem zyklischen" (134). Eine derartige scharfe Unterscheidung kann an Hand der aztekischen Texte nicht getroffen werden. Es bleibt daher abschließend die Frage nach der Struktur des altmexikanischen Geschichtsbildes und seines Zeitverständnisses zu beantworten.

Es zeigte sich bereits, daß die aztekische Geschichtsauffassung sowohl von der Erwartung eines absoluten Endes von Welt und Geschichte als auch von mehreren, verschiedenartigen innergeschichtlichen Zielsetzungen bestimmt ist. Dabei sind zwei zunächst entgegengesetzt scheinende Auffassungen gleichermaßen beteiligt: Die Azteken wissen sich als erwähltes Volk, dessen Aufstieg von ihren Göttern geleitet wird, und erwarten doch gleichzeitig auch das Ende ihrer Vormachtstellung, das von eben diesen Göttern zugelassen wird. Beides - Aufstieg und Untergang - ist im Rahmen des "klassischen" aztekischen Geschichtsbildes ein Mittel zur Erhaltung der Schöpfung, zur Hinauszögerung des Weltendes. Die Vorstellung eines absoluten Endes der aztekischen Religion, eines "Todes der Götter" (s.o.S. 237), scheint demgegenüber erst nach der Conquista entstanden zu sein (135).

Kosmische und innerweltliche Eschatologie entsprechen beide einem linearen Geschichtsablauf, der sozusagen durch die verschiedenen innergeschichtlichen Ziele hindurch auf das endgültige Weltende zustrebt. Doch sind in diesem Geschichtsablauf durch das Verständnis der Zeit als einer kausal wirkenden Größe, deren Einfluß auf das Geschehen sich in regelmäßigen Abständen wiederholt, auch wieder zyklische Momente enthalten. Das Wirken der Götter und der Einfluß der Zeit können

einander ergänzen. So wird z.B. in den *Anales Históricos* die Niederlage bei Chapoltepec sowohl auf das Wirken der Götter als auch auf die Zeitkonstellation zurückgeführt:

"Die Erde zerbrach, über uns kündete sich an,
über uns kam herab Ipalnemoa, dort in Chapol-
tepec geschah seine Wiederkunft, als über uns
kam das Zeichen des Jahres *ce tochtli* und
was es bringt" (136).

Jedoch ist das Wirken der Götter keineswegs immer notwendig mit einer bestimmten Zeitkonstellation verbunden, sondern gestaltet die Geschichte frei.

Im aztekischen Verständnis schreitet die Geschichte vom Beginn der Schöpfung durch die Weltalter und durch die innergeschichtlichen Zielsetzungen des letzten Weltalters hindurch bis zum letztgültigen Weltende fort und durchläuft dabei immer wieder die nämlichen raum-zeitlichen Konstellationen, welche das historische Geschehen neben und in Verbindung mit dem Wirken der Götter bestimmen.

Angesichts dieser Verbindung von zyklischen und linearen Elementen erweist sich die schematische Einstellung in zyklische und lineare Geschichtssysteme und vor allem ihre Zuordnung zur Vorstellung der Typologie als zu undifferenziert. Aber auch Albrektsons Lösung, der die Struktur der von ihm untersuchten Geschichtsbilder (s.o.S. 18) in Anlehnung an Goossens als "wellenförmig" (137) definiert, paßt nicht für den aztekischen Bereich. Denn dieses Bild beschreibt zwar die Vorstellung einer Folge verschiedenartiger innergeschichtlicher Zielsetzungen, die Albrektson für Israel und den vorderen Orient nachgewiesen hat, umfaßt aber nicht die Idee der kosmischen Eschatologie, welche das aztekische Geschichtsbild noch zusätzlich bestimmt.

Das aztekische Geschichtsbild kann, will man auf ein Modell nicht verzichten, wohl zutreffend in der Form einer Spirale gedacht werden (138). Allerdings nicht im Sinne von Leisegang, der dieses Bild dazu verwendet, um eine Kombination von zykli-

scher und linearer Geschichtsauffassung darzustellen, in der gleichartige zyklische Geschichtsabläufe einander in unendlicher Folge ablösen: "In einzelnen Umläufen kehrt die ganze Menschheit oder die in einer Kultur zusammengeschlossene Menschengruppe zu ihrem Urstand zurück, der prinzipiell derselbe ist, aber durch die inzwischen gesammelten Erlebnisse und Erfahrungen an äußerer Fülle und innerem Reichtum um einen Grad höher liegt. So entsteht bei mehreren solchen Umläufen, die nicht in, sondern über dem Anfangszustand enden, die Figur der Spirale, die in sich sowohl einen Fortschritt und eine Höhersteigerung als auch einen Kreislauf vereint"(139).

Im aztekischen Geschichtsbild können sich keine ganzen, in sich geschlossenen Geschichtsepochen wiederholen. Es kehren vielmehr in weit engerer Folge die gleichen Einheiten vom Raum und Zeit wieder, welche das Geschehen bis zu einem gewissen Grade unmittelbar bestimmen. Der Gang der Geschichte durchläuft diese raum-zeitlich determinierten Konstellationen immer wieder, aber auf verschiedenen Ebenen, denn er wird durch das Wirken der Götter im Sinne eines ständigen, zielgerichteten Fortschreitens beeinflusst und verändert. Innerhalb dieses Modells kann es keine Wiederholung identischer Situationen geben, wohl aber eine typologische Beziehung zwischen bestimmten geschichtlichen Ereignissen, die einander auf verschiedenen Stufen des Geschichtsablaufes entsprechen.

Dieser Struktur des Geschichtsablaufes entspricht sowohl die Relevanz der geschichtlichen Überlieferung für die Deutung und Gestaltung der Gegenwart als auch ihre Funktion im aztekischen Weltbild. Die geschichtliche Überlieferung hat theologische und politische Bedeutung, denn die Geschichte ist in besonderer Weise Medium der Offenbarung. Historische Ereignisse sind Ausdruck des Willens der Götter, können sich als Manifestationen der Götter selbst erweisen, welche die Geschichte in verschiedenen Formen der Epiphanie lenken. Durch ihr verschiedenartiges Wirken in der Geschichte setzen die Schöpfungs- und Stammesgötter ihr Schöpfungswirken inhaltlich

und formal fort und bezeugen weiterhin ihre enge Verbindung zum höchsten Gott, der - wie schon sein Name *Ipalnemoa*, "der durch den man lebt", sagt - als Schöpfer und Erhalter der Welt und damit als oberster Lenker der Geschichte verehrt wird. Die Funktion der Geschichte als Medium der Offenbarung ergibt sich aus ihrer kosmischen Funktion: durch die dialektische Beziehung zwischen Göttern und Menschen entsteht der geschichtliche Wandel, welcher die Voraussetzung für die Erhaltung der Schöpfung ist.

Schlußbemerkung

Die meisten Erwägungen zur Beziehung zwischen Religion und Geschichte stehen - wie bereits in der Einleitung kurz dargestellt - vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Erlösung, welcher letztlich auch dem Antagonismus zwischen zyklischem und linearen Geschichtsbild zu Grunde liegt: Entweder die Geschichte trägt direkt zur Erlösung bei, die innerhalb oder als Resultat des Geschichtsprozesses erwartet wird, oder Erlösung wird als Erlösung von und aus der Geschichte verstanden, die dann keine soteriologische Funktion hat. Es könnte also scheinen, als sei Geschichte nur in dem Maße relevant, in dem sie auch (lineare) Heilsgeschichte ist, und auch nur als solche fähig, zum Medium der Offenbarung bzw. des Wirkens der Götter zu werden.

Die aztekische Geschichtsauffassung ist demgegenüber dadurch bemerkenswert, daß sie - wie dies neuerdings auch für andere Religionen festgestellt wurde (s.o.S. 18) - die Geschichte von den Göttern gelenkt und durch verschiedene innergeschichtliche Zielsetzungen bestimmt sein läßt, ihr aber darüberhinaus noch eine weittragende, allgemeine, jedoch nicht soteriologische Bedeutung zuschreibt. In der aztekischen Vorstellung ist die Geschichte Medium der Offenbarung und Mittel der Weiterhaltung, bringt aber keine kollektive Erlösung. Ungewöhnlich erscheint an der aztekischen Geschichtsauffassung weiterhin, daß durch die *creatio continua* das diskursive, je verschiedene historische Geschehen, in dem Götter und Menschen zusammenwirken, eine Qualität gewinnt, die sonst oft gerade dem "ungeschichtlichen" Mythos und seiner Aktualisierung im Kult zugeschrieben wird, nämlich den Bestand der Schöpfung zu erhalten (s.o.S. 148).

Es ist ein Verdienst des zwanzigsten Jahrhunderts, den Mythos wieder als religiöse Aussage *sui generis* ernst genommen zu haben (140). Vor allem die "beiden hervorragendsten Religions-

forscher unserer Zeit" (139) Mircea Eliade und Raffaele Pettazzoni, haben die Wirklichkeit des Mythos, seine Aktualität und seine gründende Funktion eindrücklich beschrieben. Doch stellen auch die neueren Deutungen den Mythos weiterhin in einen gewissen - mehr oder minder scharfen - Gegensatz zur Geschichte. Für Eliade ist der Mythos Teil der "archaischen Ontologie" (s. o.S. 13) und daher vollkommen ungeschichtlich: "Jeder Mythos spricht unabhängig von seiner Art ein Geschehen aus, das *in illo tempore* stattgefunden hat, und bildet dadurch ein vorbildliches Präzedenz für alle Handlungen und Situationen, die späterhin dieses Geschehen wiederholen werden. Jeder Ritus, jede sinnvolle Handlung wiederholen einen mythischen Archetypus; denn die Wiederholung bringt mit sich die Aufhebung der profanen Zeit und die Projektion des Menschen in eine magisch-religiöse Zeit, die mit der eigentlichen Dauer nichts zu schaffen hat, sondern das "ewige Heute" der mythischen Zeit darstellt. Oder anders gesagt: Zusammen mit den anderen magisch-religiösen Erlebnissen integriert der Mythos den Menschen wieder in eine zeitlose Epoche, die tatsächlich ein *illud tempus* ist, d.h. eine morgendliche, paradiesische Zeit außerhalb der Geschichte" (140).

Es sind zum Teil auch derartige Beschreibungen des Mythos, die den apologetischen Gegensatz zwischen zyklischen und linearen Geschichtsbild verstärkt haben. Denn sie stehen in der Gefahr, daß "eine (material) bestimmte Art von Mythos" - bei Eliade wäre das vorzugsweise die Kosmogonie - "zum Mythos überhaupt erklärt" wird. Hartlich-Sachs haben gezeigt, wie solche Definitionen des Mythos in der Bibelwissenschaft aufgenommen und auch geprägt wurden, um "die Anwendung eines biblische und außerbiblische Vorstellungen umfassenden Mythosbegriffes dadurch abzukühlen, daß man auf diese Weise einen material eingeschränkten Begriff von Mythos gewinnt, der dann per definitionem auf das Alte oder Neue Testament keine Anwendung finden kann" (141). Dabei wird mit Vorliebe das zyklische Element als für den Mythos konstitutiv erklärt, um vor diesem Hintergrund die Einmaligkeit des Christentums, "wo alles auf Geschichte gegründet" ist umso deutlicher hervortreten zu lassen (142).

Pettazzonis Ausführungen zum Mythos könnten leicht ebenfalls so gedeutet werden, als sei der Mythos auf eine eigene, ferne Zeit beschränkt; sie enthalten daneben jedoch auch Ansätze zu einem weitreichenderen Verständnis der Beziehung zwischen Mythos und Geschichte. "Das wahrhaftige Wesen des Mythos ergibt sich aus seinem Inhalt, indem er aus Berichten über tatsächlich vorgefallene Geschehnisse besteht, beginnend mit den großartigen Ereignissen der Weltentstehung: So hören wir vom Ursprung der Welt und der Menschheit, vom Ursprung des Lebens und des Todes... Es sind das weit in der Zeit zurückliegende Geschehnisse, die den Anfang des gegenwärtigen Lebens bedeuten, ihm seine Grundlagen gaben. Aus diesen Geschehnissen leitet sich die gegenwärtige Gesellschaftsstruktur her, und bis auf den heutigen Tag hängt alles von ihnen ab. Die im Mythos handelnden göttlichen und übermenschlichen Gestalten, ihre außergewöhnlichen Unternehmungen, ihre wunderbaren Abenteuer, eine ganze Welt voller Wunder bilden eine transzendente Wirklichkeit, die nicht in Zweifel gezogen werden kann, denn sie ist die Voraussetzung und unerlässliche Bedingung der jetzigen Wirklichkeit" (145).

Nimmt man das von Pettazzoni und auch von Eliade betonte "wahrhaftige Wesen" des Mythos, der "aus Berichten über tatsächlich vorgefallene Geschehnisse besteht", ernst, dann kann der Mythos nicht ausschließlich in einer eigenen "Urzeit" stehen, sondern muß auch eine Beziehung zur Geschichte haben, die ja ebenfalls ein Teil des menschlichen Lebens ist. Wenn, wie Pettazzoni sagt, von den im Mythos berichteten Ereignissen "bis auf den heutigen Tag alles abhängt", dann muß eigentlich auch die Geschichte von ihnen abhängen.

Diese Abhängigkeit zeigt sich im aztekischen Bereich bereits in der engen und dauernden Verbindung zwischen Schöpfung und Geschichte. In der Darstellung der aztekischen Texte vollzog sich die Schöpfung zwar vor langer Zeit, jedoch keineswegs in einer eigenen "Urzeit", sondern vielmehr im Medium eben derselben Zeit, die auch für die Geschichte bestimmend ist. Die Quellen berichten, daß die Götter sowohl den immer zu wiederholenden Kultus, d.h. die Opfer, als auch die Geschichte, d.h. das differente und

einmalige Handeln der Menschen präfigurieren. Das "historische" Handeln der Götter, die in den Rollen von Menschen auftreten, geschieht zwar besonders häufig zu Beginn der Geschichte, die es sozusagen in Gang zu setzen gilt, ist aber nicht auf diesen Anfang im Sinne eines "illud tempus" beschränkt, sondern geschieht vielmehr auch weiterhin, jederzeit und überall. Im aztekischen Weltbild - und wahrscheinlich wohl nicht nur dort - wirkt der Mythos nicht nur gründend als Voraussetzung der bestehenden Wirklichkeit: Er gestaltet sie auch ständig neu und entfaltet sich im Wandel der Geschichte und durch ihn hindurch.

Anmerkungen

EINLEITUNG

- (1) Ausführliche Literaturangaben finden sich bei Albrektson (1967:125 ff).
- (2) Für Indien z.B. Quecke 1951 und Schneider 1958. Es ist bezeichnend, daß eine religionsgeschichtliche Untersuchung der zahlreichen indischen Inschriften und der darin enthaltenen Zeugnisse vom Wirken der Götter in der Geschichte bisher fehlt.
- (3) Ausführliche Literaturangaben finden sich in den Artikeln zum christlichen Geschichtsverständnis von E. Dinkler, W. Trillhaas und W. Philipp in RGG³ II: Sp. 1476 - 1488.
- (4) Vgl. die Aufsätze von W. Pannenberg, Rolf Renttorff, Trutz Renttorff und Ulrich Wilckens in Pannenberg 1963. Zur weiteren Diskussion dieses theologischen Ansatzes s. Robinson - Cobb 1967; Gensichen 1970 und Dietrich (1972:413 ff).
- (5) Z.B. Schlunk 1923.
- (6) Z.B. "Abendländische Eschatologie" (J.Taubes 1947), "Millenium and Utopia" (E.L. Tuveson 1949), "Weltgeschichte und Heilsgeschehen" (K. Löwith 1953). Vgl. auch u. Anm. 13
- (7) Der Untertitel von Löwiths Buch "Weltgeschichte und Heilsgeschehen" lautet: "Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie".
- (8) "Le mythe de l'éternel retour", Paris 1949. Deutsch: "Der Mythos der ewigen Wiederkehr", Düsseldorf 1953.
- (9) Eliade 1949a: 233.
- (10) Vgl. z.B. Spenglers Darstellung des Lebens der Bauern als "Leben im ewigen Augenblick", die Annahme einer für den Islam und alle "magischen Kulturen" typischen "Unmöglichkeit eines Ich als einer freien Macht dem Göttlichen gegenüber" (Spengler 1969:10 u. 850).
- (11) Wolff 1964:289 f.
- (12) "Das Faktum der Geschichtsphilosophie und ihre Frage nach einem letzten Sinn ist dem eschatologischen Glauben an einen heilsgeschichtlichen Endzweck entsprungen" (Löwith 1953:14).
- (13) Es ist auffallend, daß die Beschäftigung mit diesem Fragenkreis mit dem Studium des russischen Messianismus begann, von dem sowohl M. Sarkisyanz ("Russland und

der Messianismus des Orients" 1955) als auch G.Guariglia ("Il messianismo russo" 1956) ausgingen. Weitere zusammenfassende Werke, die nähere Literaturangaben enthalten: "Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerrundliches und religionsgeschichtliches Problem" (G.Guariglia 1959), "Movimenti religiosi dei popoli oppressi" (V.Lanternari 1960), "Chiliasmus und Nativismus" (W. Mühlmann 1961), "Rebellious Prophets" (S.Fuchs 1965).

- (14) Manchester 1965. Zu nennen wäre hier auch z.B. "Philosophies of History" (G. Cairns 1962), wo, wie P.A. Sorokin im Vorwort ausdrücklich anmerkt, als Gegengewicht zu der Beachtung, welche die lineare Geschichtsauffassung erfahren hat, verschiedene zyklische Geschichtsschemata dargestellt werden.
- (15) Brandon 1965:67.
- (16) Hempel 1930:9 ff.
- (17) Albrektson (1967:14) nennt die entsprechenden Autoren.
- (18) Maag 1961:127.
- (19) "History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel". Lund 1967.
- (20) Albrektson 1967:114.
- (21) H.B. Nicholson 1963.
- (22) Auch das inzwischen erschienene Werk von León-Portilla über die Zeitauffassung bei den Maya ("Tiempo y realidad en el pensamiento maya" 1968) kann diese Lücke nicht füllen, da es sich vorwiegend mit den Vorstellungen von Zeit und Raum und deren kosmologischen Aspekten befasst.
- (23) Darmstadt 1966.
- (24) Hornung 1966:41.
- (25) Hornung 1966:46 f.
- (26) Bottiglieri 1970:137 und 149.
- (27) Die Schlußfolgerung seines Aufsatzes lautet: "Was immer der Ursprung der aztekischen Geschichtsauffassung sein mag, so steht es doch außer Zweifel, daß sie ihre eigenen deutlich definierten Züge hat. Falls es sicher sein sollte, daß sie von den Maya abgeleitet wurde, in der Lage war (sic), deren sich wiederholenden Kreisbegriff zu übertreffen - was die Geschichte verneint -, um mit der Idee des Kreisfortganges geschichtliches Bewußtsein zu erreichen und darüber hinaus zu einem wahrhaft geschichtlichen Höhepunkt in einem dauerhaften Sinn zu gelangen, dann hätten die Azteken im Gegensatz zu anderen alten Völkern den kosmischen Terror über Zeit und Geschichte hinaus überwunden und, anstatt diese Auffassung mit der Idee der ewigen Wiederkehr zu verbinden....., diese Idee in eine dynamische fortschrittliche Bewegung verwandelt, die in einer wirklichen Erlösung der Menschheit in der Geschichte gegipfelt hätte" (Bottiglieri 1970:149).

- (28) Zu diesem Begriff vgl. Landsberger 1926.
- (29) Hierzu im einzelnen Lanczkowski 1965a.
- (30) Lanczkowski 1965a:33.
- (31) Leben und Verdienste von Tlacaelel werden vor allem von Tezozomoc (1878: 42 ff) eingehend gewürdigt.
Vgl. u.S. 50 ff u. S. 89.
- (32) Vgl. den Text S. 27.

I. DIE DARSTELLUNG DER GESCHICHTE

- (1) Schoembs 1949: § 143.
- (2) Molina 1944b: 43r und Siméon 1885: 183.
- (3) Historia Tolteca-Chichimeca § 79; vgl. auch § 159:
"...izcatqui in intratoro (intlatollo) in chichimeca yn quauhtin-
chantlaca...ŷ chicome altepetl ynic valquitzque yn chicomostoc ŷ
tlatoque ŷ cenca mavigauhqui yn intenyō yn intlao ŷ quichiuhŷ
yn colhuacatepec yn innagica yn icxicovatl ŷ ŷtsalteveyac."
"Dies ist die Geschichte der Chichimeca Quauhtin-
chantlaca... der sieben Siedlungen, nachdem sie
Chicomoztoc verlassen hatten. Sehr wunderbar ist
der Ruhm und die Geschichte der Herrscher Ixicouatl
und Quetzalteueyac, denn sie verrichteten zusammen
in Colhuacatepec (große) Taten".
- (4) Chimalpahin 1958: 65; vgl. auch 58:
"...yn ihqui occequintin huehuetque Mexica yn
intlahtolo oquitlaltiaque".
"... so, wie andere alte Mexica ihre Geschichte
fortsetzen."
- (5) Molina 1944b: 65; Siméon 1885: 614.
- (6) Cristóbal del Castillo 1908: 72.
- (7) Molina 1944a: 76r und 1944b: 141r; vgl. auch
Siméon 1889: VIII.
- (8) Molina 1944b: 134r; Siméon 1885: 586.
- (9) Molina 1944b: 12r; Siméon 1885: 134.
- (10) Molina 1944b: 13v; Siméon 1885: 48.
- (11) Kluge/Mitzka 1967: 252 und Hoffmeister 1955: 300
- (12) Garibay 1953/54 I: 455 ff.
- (13) Geschichte der Königreiche: § 173.
- (14) Garibay 1953/54: 463.
- (15) Baetke 1944: 7 ff und Baetke 1956: 29 ff.
- (16) Schoembs 1949: § 138; Molina 1944b: 140v;
Siméon 1885: 611.
- (17) Siméon 1885: 617; Molina 1944b: 142r
gibt nur den Plural *tlatoque*.
- (18) Molina 1944b: 140v; Siméon 1885: 611; vgl. auch
Schoembs 1949: § 145.
- (19) Siméon 1885: 112; vgl. auch Chimalpahin 1958:5:
"*onca ypan hualpeuh ynic Excanpa ye teuctlahtollo
yye tlahtocatlantolli*".
"Da begann es damit, daß nach drei Bereichen,
fürstlich, großherrlich regiert wird".

- (20) Soustelle 1956: 114.
- (21) Chimalpahin 1958: 6: "...*yexcan tlahtolloyan mochiuh...*"
 "... in drei Bereichen erfolgte die Herrschaft..."
 und Geschichte der Königreiche: § 1333:
 "... *Tlahtolloyan cataa achto = tollan=...* "
 "Der Schauplatz der Geschichte (bzw. der Sitz
 der Herrschaft) war zuerst Tollan".
 Die erste Übersetzung Lehmanns entspricht dem
 Inhalt der folgenden Zeilen:
 "... *yn onquizoc ye ontlatoloc Azcapotzalco...* "
 "Nachdem das beendet war, wurde besonders behan-
 delt die Geschichte von Azcapotzalco".
- (22) Soustelle 1956: 114 f.
- (23) Camargo 1892: 142f:
*"Ansimismo tenían gran cuenta de criar sus hijos con muy
 buenos costumbres y doctrina:...Tenían sus frases y modos
 de hablar con los mayores, y éstos con los menores y con
 sus iguales y Supremos Señores de mayor à menor, y en
 esto gran primor y pulicia en su modo. Erán muy oradores
 y habla entre ellos personas hábiles y de gran memoria".*
- (24) Z.B. Anales Históricos: § 42.
- (25) Chimalpahin 1958: 25; vgl. auch 190 und
 Tezozomoc 1949: § 6; sowie Ixtlilxochitl 1891/92
 II: 17.
- (26) Sahagún 1938 II: 77 ff.
- (27) Anales Históricos: §126; vgl. auch
 Molina 1944b: 74r und 37r; Siméon 1885: 37 u. 165.
- (28) Z.B. Anales Históricos: § 333.
- (29) Chimalpahin 1958: 97; vgl. auch Tezozomoc 1949: § 90.
- (30) So z.B. Preuss/Mengin 1938: *passim*.
- (31) Sahagún 1927: 435; "Geschichte" ist hier durch das
 Verbalnomen *itolloca* wiedergegeben.
- (32) Garibay 1953/54 I:462.
- (33) Garibay 1953/54 I: 389.
- (34) Geschichte der Königreiche: § 1168.
- (35) Chimalpahin 1958: 132; vgl. auch Tezozomoc 1949:
 § 28 und § 39; Geschichte der Königreiche: § 12.
- (36) Chimalpahin 1889: 25; vgl. auch Geschichte der
 Königreiche: § 898.
- (37) Siméon 1889: VIII
 In seinem Wörterbuch nennt Siméon allerdings nur
xiuhtlacuilolli (1885: S. 698);
 Molina bringt nur *xiuhtlacuilo*, "*coronista*" (1944b: 159v).
- (38) Siméon 1885: 79; Molina 1944b: 18v
 Übersetzt beide Begriffe als "*historia de año en año*".

- (39) Molina 1944a: 15r und Siméon 1885: 65.
Bruchstücke von Tagesannalen finden sich z.B.
Anales Históricos: § 10;
Historia Tolteca-Chichimeca: § 166-171; § 229-259.
In diesem Zusammenhang fällt die unterschiedliche
Verwendung von *tonalli* und *ilhuitl* auf: *tonalli* bezeich-
net den datierten, inhaltlich vorherbestimmten Tag,
ilhuitl dagegen den Tag als Zeiteinheit. Vgl. z.B.
ibid. § 262:
"VI quiahvitl tonalli ya ic ye ilhuitl onca cate
yn xiuhcalco yn chichimeca yntepilhuā"
"Am Tage 6 Regen blieben die Kinder der Chichi-
meca ... den dritten Tag dort in Xiuhcalco."
- (40) Z.B. Ixtlilxochitl 1891/92 II: 309ff und 283ff.
- (41) Z.B. Anales Históricos: § 115.
- (42) Z.B. Anales Históricos: § 48 ff.
- (43) Z.B. Anales Históricos: § 16;
Codex Aubin: 62ff.
- (44) Seler 1902/23 II: 421.
- (45) Siméon 1889: VI; vgl. auch Garibay 1953/54 I: 455.
- (46) Siméon 1885: 503 und 237 sowie
Siméon 1889: VII; vgl. auch Garibay 1953/54 I: 455.
- (47) Codex Mexicanus 1952: Pl. XVI;
vgl. dazu Mengin 1940: 411ff.
- (48) Caso (1949: 146) beschreibt die Aussagemöglichkeiten
dieser Gattung folgendermaßen: "*Podemos saber, ya cuándo
nació un rey y cómo se llamaba, quiénes fueron sus padres y sus
hermanos; las guerras que sostuvo; cuando y quién se casó, los
nombres de sus hijos, y los días en que nacieron, y por último,
cuando murió; y todo esto con especificaciones precisas de años
y días, que pueden ser traducidos a nuestra propia cronología.*"
Neben dieser Gattung finden sich in den mixtekischen
Codices vereinzelt auch Tagesannalen, z.B. in der Dar-
stellung eines Eroberungszuges im Codex Nuttall (fol.
71-74) - und Ortslisten, z.B. in der Selden Rolle; vgl.
hierzu Caso (1954: 9ff), der den *hill of flowers* in der
Selden Rolle anhand von Paralleldarstellungen im Codex
Rickards und im Lienzo Antonio de León überzeugend als
Chicomoztoc gedeutet hat und die vier Häuptlinge von
dort ausgehen läßt, während Burland (1955: 15) den
hill of flowers im Gegenteil als ihr Ziel deutet.
- (49) Molina 1944b: 71r und 76v; Siméon 1885: 308 und 319.
- (50) Anales Históricos: § 145.
- (51) Sahagún 1950/64 VIII: 2.
- (52) Anales Históricos: § 53; vgl. auch
Tezozomoc 1949: § 135; Ixtlilxochitl 1891/92 II: 267;
Chimalpahin 1958: 76.

- (53) Caso 1949: 151 f.
- (54) Codex Azcatitlan 1949: XIV ff.
- (55) Robertson 1959: 62 ff.
- (56) Robertson 1959: 64; vgl. auch 135 ff.
- (57) Derartige Ortslisten finden sich z.B. bei
Tezozomoc 1878: 230 ff; Chimalpahin 1889: 39;
Historia de los Mexicanos: 240 ff.
Herrscherlisten dieser Art stehen z.B.
Anales Históricos: § 1 ff und § 48 ff;
Historia Tolteca-Chichimeca: § 47 ff
Sahagún 1950 ff VIII: 1 ff;
Relación de la Genealogía: 269 ff und 276 ff;
Origen de los Mexicanos: 298 ff und 292 ff;
Historia de los Mexicanos: 104 ff und 249.
- (58) Derartige Ortslisten finden sich z.B.
Codex Aubin 1576: fol. 9 ff; Codex Boturini: fol. 6 ff;
vgl. auch die Mapa de Tepechpan bei Robertson 1959: 63.
Herrscherlisten dieser Art finden sich z.B.
Historia Tolteca-Chichimeca: § 324 ff;
Codex Aubin 1576: 50 ff; Codex Mendoza: 2v ff.
- (59) Zur Datierung der Gründung Mexikos vgl.
Krickeberg 1956: 61.
- (60) Gesänge und abgeschlossene Erzählungen, welche
die fortlaufenden Jahresannalen unterbrechen,
finden sich z.B. in den **Anales Históricos**: § 232 ff;
§ 270 ff; in der Geschichte der Königreiche: § 122;
§ 128; § 133 ff; § 380; § 975 ff.
- (61) Garibay 1953/54 I: 172. Zusätzlich unterscheidet
Garibay noch einen weiteren Typ, den er *elogios de*
poetas nennt (ibid.: 181).
- (62) Geschichte der Königreiche: § 974a.
- (63) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 325.
- (64) Historia Tolteca-Chichimeca: § 120; vgl. auch
§ 259; § 265 und § 273.
- (65) Ibid. Tafel IV und Tafel VI.
- (66) Garibay 1953/54 I: 463 f.
- (67) Siméon 1885: 288 und 1889: IX.
- (68) Geschichte der Königreiche: § 746.
- (69) Historia Tolteca-Chichimeca: § 172-203; § 122-158;
Anales Históricos: § 302 ff.
- (70) Lehmann 1949.
- (71) Vgl. z.B. Díaz del Castillo 1965: 231; sowie die
Colloquios y doctrina christiana (Sahagún 1949).
- (72) Siméon 1889: VIII.
- (73) Vgl. dazu Garibay 1953/54 I: 52 ff.

- (74) Vgl. dazu Soustelle 1956: 208 ff.
- (75) Codex Mexicanus: XL = Anales Históricos: § 142;
Codex Mexicanus: CII = Anales Históricos: § 207.
- (76) Der vorletzte Ort der Wanderung, Atlacuihuayan,
fehlt im Codex Boturini
- (77) Vgl. z.B. die Zeichnung der Ortsglyphe von
Tlemaco (Codex Aubin: 15; Codex Boturini: 8).
- (78) Codex Aubin: 1-8; vgl. auch den Kampf mit den Colhua
ibid. 46 - 49.
- (79) Lehmann 1938: 28; Lehmann hält allerdings die Tat-
sache, daß dieser Text "mehrere einheitliche Darstel-
lungen von Zeitabschnitten großer historischer
Spannung organisch gestaltet" für das Anzeichen
einer "nicht ursprünglich mexikanischen Auffassung".
- (80) Molina 1944b: 149r; Siméon 1885: 65o.
- (81) Vgl. dazu Seler 1902/23 I: 600 ff.
- (82) Schultze Jena 1950: 235.
- (83) Ibid.: 236.
- (84) Sahagún 1927: 314 ff.
- (85) Vgl. Seler 1902/23 I: 507 ff.
- (86) Sahagún 1950: 66; vgl. auch Cristóbal del Castillo
1908: 78.
- (87) Vgl. die tabellarische Zusammenfassung bei
Soustelle 1940: 75 und Seler 1914/23: 616.
- (88) Vgl. Schultze Jena 1950: 236 f.
- (89) Sahagún 1950: 69.
- (90) Anales Históricos: § 233.
- (91) Geschichte der Königreiche: § 420 und § 426;
vgl. auch § 65 und § 81.
- (92) Kirchhoff 1961b: 250.
- (93) Soustelle 1940: 85.
- (94) Vgl. zur Forschungsgeschichte Jiménez Moreno 1959b:
137 ff; Caso 1958a; Kirchhoff 1954/55; Lizardi
Ramos 1954/55: 250f.
- (95) Geschichte der Königreiche: § 18 und § 28; vgl. auch
Lehmann 1938: 58 Anm. 1.
- (96) Molina 1944b: 4r; Siméon 1885: 17.
- (97) Historia Tolteca-Chichimeca: § 11 f.
- (98) Historia Tolteca-Chichimeca: § 11.
- (99) Molina 1944b: 50r f; Siméon 1885: 216;
Die Bedeutung "tanzen", die *maceua* auch haben kann,
fällt unter den Begriff der religiös verdienst-
vollen Handlung, vgl. I. Nicholson 1959: 97.

- (100) Z.B. "*Auh ycan in iehoatl in quetzalcoatl no tlamaceoia quigoia in itlanitziz yn ic quezuiaia in uitztli...*"
 "Und er, Quetzalcoatl, gab sich auch Kultusübungen hin, er durchstach sich das Schienbein und bestrich mit dem Blute die Agaveblattspitzen..."
"Auh in yeuatl couatlycue oncan tlamaceuaya tlachpanaya quimocuitlailaya yn tlachpanalli ynic tlamaceuaya yn couatepec."
 "Und die Couatlycue diente (dem Gotte), fegte den Boden, übte sorgfältig das Fegen des Bodens aus. Sie diente dem Gotte auf dem Schlangenberge".
 (Sahagún 1927: 270 u. 254).
- (101) Historia Tolteca-Chichimeca: § 82.
- (102) v. Rad 1962: 313.
- (103) v. Rad 1962: 316.
- (104) 5. Mose 26: 5 - 9.
- (105) v. Rad 1962: 317 ff.
- (106) Geschichte der Königreiche: § 747 u. 75.
- (107) Zur Datierung vgl. Caso 1945; zur Stellung Tlatelolcos nach der Niederlage Barlow 1945b.
- (108) Tezozomoc 1878: 378ff.
- (109) Tezozomoc 1878: 392 f; vgl. auch Codex Mexicanus: LXIX.
- (110) Codex Aubin 1576: 71.
- (111) Codex Mexicanus: LXIX; Codex Azcatitlan : XIX.
- (112) Anales Históricos: § 61
- (113) Sahagún 1950/64 VIII: 2.
- (114) Vgl. Mc Afee - Barlow 1946.
- (115) Sahagún 1950/64 VIII: 7.
- (116) Anales Históricos : § 12.
- (117) Ibid. § 15.
- (118) Anales Históricos: § 276. Ähnlich knapp, aber ohne sie zu verschleiern, berichten die Anales de la Conquista de Tlatelolco (1945: 327 ff) von der Niederlage und lassen eine, allerdings deutlich als solche gekennzeichnete Liste der Statthalter folgen.
- (119) Anales Históricos: § 269 - 272.
- (120) Geschichte der Königreiche: § 1135 - 1161.
- (121) Chimalpahin 1889: 134; Chimalpahin 1963: 112.
- (122) Camargo 1892 : 106 f.
- (123) Ixtlilxochitl 1891/92II: 251.

- (124) Ansatzweise lassen sich auch in den mixtekischen Codices und ihren Divergenzen bestimmte Tendenzen der Darstellung erkennen, die jedoch nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung noch nicht weiter deutbar sind. Während z.B. die Codices Bodley 3 und 4, III und Nuttall, fol. 20, bei der Schilderung der Geschichte eines bestimmten Geschlechtes den Opfertod und das Aussterben der männlichen Linie ausführlich darstellen, fehlt an der entsprechenden Stelle im Codex Vindobonensis, v. 3, I, jede Angabe über das Ende dieser Familie.
- (125) Vgl. zur Problematik und Methodik derartiger Analysen Tschohl 1964.

II. DIE GESCHICHTSBILDER DER EINZELNEN QUELLEN

- (1) Garibay 1953/54 II: 291. Allerdings bezeichnet Garibay mit diesem Terminus z.T. auch die Werke von Autoren spanischer Herkunft, wie z.B. Durán. Zur Begriffsgeschichte von *mestizaje* vgl. Kubler 1966.
- (2) 1606 gestorben, wahrscheinlich rein aztekischer Abstammung; sein Werk entstand zwischen 1597 und 1599 (Paso y Troncoso 1908: 47 f).
- (3) Castillo 1908: 66 f und 96.
- (4) E. de Jonghe (1905: 15) nimmt an, daß der zu Grunde liegende spanische Text um 1532 verfaßt wurde.
- (5) Garibay 1953/54 II: 291.
- (6) Sahagún 1950/64 VII: 3 ff.
- (7) Sahagún 1927: 268 ff.
- (8) Sahagún 1927: 387 ff.
- (9) Sahagún 1950/64 VIII: 1 ff.
- (10) Sahagún 1927: 453 ff.
- (11) Anales Históricos: § 103.
- (12) Mengin 1940: 118.
- (13) Anales Históricos: § 94 - 101.
- (14) Ibid. § 90 - 93.
- (15) Ibid. § 19 ff.
- (16) Z.B. ibid. § 269.
- (17) Ibid. § 318 ff.
- (18) Ibid. § 324.
- (19) Ibid. § 353.
- (20) Ibid. § 330.
- (21) Ibid. § 346; vgl. auch Durán 1867/80 II: 61.
- (22) Z.B. Anales Históricos: § 369; § 388.
- (23) Ibid. § 317.
- (24) Ibid. § 270; vgl. auch § 363 ff.
- (25) Ibid. § 111; vgl. auch § 126.
- (26) Ibid. § 158 und § 126.
- (27) Ibid. § 333.

- (28) Der vollständige Titel lautet: *"Relación de la genealogía y linaje de los Señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España, después que se acuerdan haber gentes en estas partes; la cual procuramos de saber los Religiosos infrascriptos, sacados de los libros de caracteres de que usaban estos naturales, y de los más ancianos y que más noticia tienen de sus antepasados. Escrebimos por mandado de nuestro Perlado, á ruego é intercesión de Juan Carlo, español, marido de Doña Isabel, hija de Montezuma, el segundo deste nombre, Señor que era de la ciudad de México al tiempo que el Marqués D. Hernando Cortés vino á ella, en nombre y como Capitán de S.M."*.
- (29) Garibay 1953/54 I: 51. Vgl. auch Wagner 1971a: 142.
- (30) Origen de los Mexicanos: 283.
- (31) Relación de la Genealogía: 280 ff und Origen de los Mexicanos: 304 ff.
- (32) Z.B.: *"Dejo aparte los engaños y ficciones del demonio... y otras ficciones muchas falsas de que ellos agora se rien y burlan, y ven claro que es falso..."*
(Relación de la Genealogía: 268).
- (33) Relación de la Genealogía: 265.
- (34) Origen de los Mexicanos: 285.
- (35) Ibid. 303.
- (36) Garibay 1953/54: 51. Garibay vermutet, daß Olmos der Autor der Historia de los Mexicanos ist.
- (37) Historia de los Mexicanos: 228.
- (38) Z.B. *"... y del templo que tenían en Aztlá se despidieron y dél comenzaron su camino, y así la pintura del camino comienza del templo"* (Historia de los Mexicanos: 239).
- (39) Historia de los Mexicanos: 228 - 256.
- (40) Ibid. 256 - 262.
- (41) Ibid. 262 f.
- (42) Ibid. 230.
- (43) Ibid. 249 ff.
- (44) Ibid. 239: *"Cada pueblo sacó el dios que tenía y la manera de su templo, porque en los templos tenían diferencia y no eran los unos como los otros"*.
- (45) Zur besonderen piktographischen Darstellungsweise der Historia Tolteca-Chichimeca vgl. Robertson 1959: 179 f.
- (46) Garibay 1953/54 I: 52.
- (47) Historia Tolteca - Chichimeca: § 296; vgl. dazu Tafel XIV, sowie § 354 und Tafel XVIII. Ähnliche Darstellungen finden sich bei der Beschreibung von Colhuachtepec, § 172 und Tafel VIII, und von Tlachialtepec, § 259 und Tafel XIV.

- (48) Z.B. Historia Tolteca-Chichimeca: § 78; § 158;
§ 287; § 298; § 311.
- (49) Z.B. ibid. § 357: "Das Land... nahmen sie dort in
Besitz und nutzen es noch heute".
- (50) Ibid. § 423.
- (51) Ibid. § 442.
- (52) Ibid. § 263.
- (53) Ibid. § 37 ff.
- (54) Ibid. § 207.
- (55) Ibid. § 36 ff.
- (56) Preuss und Mengin 1938: 45.
- (57) Vgl. hierzu Preuss und Mengin 1938: 40 ff.
- (58) Garibay 1953/54 I: 279; vgl. auch Lehmann 1938: 32 f.
- (59) Geschichte der Königreiche: § 1337 ff.
- (60) Lehmann 1938: 26 f.
- (61) Geschichte der Königreiche: § 38 ff.
- (62) Ibid. § 451.
- (63) Ibid. § 5 ff; vgl. auch § 59.
- (64) Ibid. § 84 ff; § 195 ff; § 210 ff.
- (65) Ibid. § 228 ff.
- (66) Ibid. § 321.
- (67) Ibid. § 70 ff und 78.
- (68) Ibid. § 180 ff.
- (69) Ibid. § 554 ff und § 548.
- (70) Ibid. § 565 ff.
- (71) Ibid. § 1294 ff.
- (72) Lehmann 1938: 26.
- (73) Geschichte der Königreiche: § 1298.
- (74) Ibid. § 1327 ff.
- (75) Lehmann 1938: 30 f.
- (76) Dibble in Codex Aubin 1963: 12.
- (77) Codex Aubin: 139 ff.
- (78) Ibid. 89 ff.
- (79) Ibid. 82 ff.
- (80) Ibid. 5 ff.
- (81) Ibid. 46 f; vgl. auch Chimalpahin 1958: 161.
- (82) Codex Aubin: 8; vgl. auch 41 und 82.
- (83) Ibid. 80
- (84) Ibid. 118.

- (85) Chavero 1892: Anm. 1 u. Carrera Stampa 1945: 93.
- (86) Carrera Stampa 1945: 109 ff.
- (87) Z.B. Camargo 1892: 110
- (88) Ibid. 109.
- (89) Ibid. 124.
- (90) Ibid. 123
- (91) Vgl. z.B. ibid. 129, sowie Carrera Stampa 1945: 129.
- (92) Camargo 1892: 236.
- (93) Camargo 1892: 121.
- (94) Ibid. 36.
- (95) Ibid. 167f.
- (96) Z.B. schreibt Camargo (1892: 241) über Cortés anläßlich der Ankunft der 12 *frayles*: "...llegaron de España... con gran gozo y contentamiento de Fernando Cortés, á los cuales recibió con muy gran veneración y acatamiento, que fué uno de los mayores y más grandes ejemplos que dió de su nobleza, virtud y persona, y muestras de su gran valor á toda esta tierra, cuya memoria quedará eternizada hasta el fin y consumación del mundo, porque yendo de rodillas abatido por el suelo, tomó las manos al Reverendo Padre Fray Martín Valencia, custodio de los doce religiosos que consigo trala, y se las besó, cuyo hecho devotísimo y humilde recibimiento, fué uno de los heroicos hechos que este capitán hizo...".
- (97) Auch das Religionsgespräch zwischen Cortés und den Tlaxcalteken ist bei Díaz del Castillo (1965: 194 ff) ganz ähnlich wie bei Camargo geschildert.
- (98) Camargo 1892: 238.
- (99) Ibid. 141.
- (100) Ibid. 33 f; vgl. auch 58.
- (101) Camargo 1892: 198 f.
- (102) Ibid. 130.
- (103) Ibid. 129 f.
- (104) Carrera Stampa 1945: 125.
- (105) Camargo 1892: 236.
- (106) Tezozomoc 1949: § 6 und § 354.
- (107) Tezozomoc 1842: 552.
- (108) Zur Frage der Verfasserschaft vgl. A. León 1949: XVII und Kirchhoff 1951.
- (109) Tezozomoc 1949: § 9 ff.
- (110) Ibid. § 13 und § 98.
- (111) Ibid. § 39 und § 32.
- (112) Barlow 1945a: 68 ff und Bernal 1964: XXVI ff.

- (113) Z.B. Tezozomoc 1878: 451.
- (114) Ibid. 224.
- (115) Ibid. 231.
- (116) Ibid. 369.
- (117) Z.B. *ibid.* 627 ff. und 321.
- (118) Ibid. 227 f.
- (119) Ibid. 225 f und 556; vgl. auch Tezozomoc 1949:539 und S. 91.
- (120) Tezozomoc 1878: 288.
- (121) Ibid. 413.
- (122) Ibid. 308.
- (123) Ibid. 266.
- (124) Ibid. 282 ff.
- (125) Ibid. 282.
- (126) Ibid. 288.
- (127) Durán 1867/80 I: 100.
- (128) Tezozomoc 1878: 333.
- (129) Ibid. 661.
- (130) Ibid. 624.
- (131) Z.B. Díaz del Castillo 1965: 137.
- (132) Anales Históricos: S. 95.
- (133) Garibay 1953/54 I: 55.
- (134) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 21.
- (135) Ibid. 23 f.
- (136) Ibid. 31 f. Ixtlilxochitls Darstellung vom "Reich Tollan" geht, wie Wagner (1971a: 144 ff) nachgewiesen hat, größtenteils auf das Manuskript des Anonymus Mexicanus zurück, dessen Angaben Ixtlilxochitl überinterpretiert.
- (137) Z.B. heißt es (Ixtlilxochitl 1891/92 II: 82) von Huitzilihuitl: "*...á su modo en aquel tiempo muy gran filósofo.*"
- (138) Z.B. Geschichte der Königreiche: S. 146.
- (139) Chimalpahin 1958: 9.
- (140) Vgl. zusammenfassend Robelo 1911: 377 ff.
- (141) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 219 ff; vgl. auch 206.
- (142) Ibid. 224, Übersetzung nach Bonte 1930:94.
- (143) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 227f.
- (144) Ibid. 243f.

- (145) Die unkritische Übernahme der Darstellung Ixtlil-xochitls führt zu neuen religionsphilosophischen Spekulationen. So. z.B. I. Nicholson (1959: 107): *"(Nezahualcoyotl) was a reformer who tried to revert to the monotheistic view of creation which had been forgotten through the usual kind of confusion, people having taken the various gods to be separate individuals, and not aspects of One"*. Hingegen hält es Soustelle (1955:146) für wahrscheinlich, daß Nezahualcoyotl auch anderen Göttern huldigte; León-Portilla (1963a: 144) betont, er habe dabei unter mexikanischem Zwang gehandelt.
- (146) Ixtlilxochitl 1871/72 II: 243 und 265.
- (147) Ibid. 321 ff.
- (148) Ibid. 328.
- (149) Ibid. 313 ff.
- (150) Ibid. 306.
- (151) Ibid. 310, Übersetzung nach Bonte 1930: 140.
- (152) Ixtlilxochitl 1871/72 II:332f; Übersetzung nach Bonte 1930: 150; vgl. zu dieser negativen Charakterisierung Moteuczomas auch Van Zantwijk 1962: 123.
- (153) Ixtlilxochitl 1871/72 II: 329 ff.
- (154) Ibid. 301 f.
- (155) Ibid. 396; 401; 433 ff.
- (156) Ibid. 393 und 413.
- (157) Ibid. 413 ff; vgl. auch Chavero 1871/72 II: 414 A 1.
- (158) Ibid. 301; vgl. auch Durán 1867/80 II: 56.
- (159) Ixtlilxochitl 1871/72 II: 302; Übersetzung nach Bonte 1930: 135.
- (160) Kutscher 1958a: XII.
- (161) Zimmermann 1960: 7.
- (162) Zimmermann 1960: 7 und 15.
- (163) Kutscher 1958a: XXXVIII.
- (164) Zimmermann 1960: 69.
- (165) Eine Übersicht über den Inhalt der einzelnen Relationen gibt Kutscher 1958a: XXX ff.
- (166) Chimalpahin 1958: 100; 1963: 33f.
- (167) Chimalpahin 1889: 236 ff.
- (168) Zimmermann 1960: 50 f ; Kutscher 1958a: 17 Anm. 1; 23 Anm. 3; 25 Anm. 1 usw.
- (169) Chimalpahin 1958: 32 ff; 111 ff; 157 ff.
- (170) Cristóbal del Castillo 1908: 59 ff.
- (171) Chimalpahin 1958: 22 f; vgl. auch Zimmermann 1960: 36.

- (172) Chimalpahin (1958: 87):
 "...oncan tlamt ynyn intlahtolli yn vimeca, yn xicallanca,
 ꝑ xochteca yn quiyahuizteca yn cucolca yn aachtapa oncan
 onemico chalchihuhmomozc yn axcan oncan ye amaquemecan".
 "Da endigt die Geschichte von den Olmecca, den
 Xicalanca, den Xochteca, den Quiyahuizteca, den
 Cocolca, die zuerst dorthin zu leben kamen nach
 Chalchihuhmomozc, dem Orte, wo heute Amaquemecan ist".
- (173) Chimalpahin 1958: 85; Übersetzung nach Zimmermann
 1960: 64.
- (174) Chimalpahin 1958: 67.
- (175) Ibid. 66.
- (176) Ibid. 42.
- (177) Ibid. 47.
- (178) Zimmermann 1960: 52.
- (179) Chimalpahin 1958: 49 ff.
- (180) Geschichte der Königreiche: § 66 ff.
- (181) Chimalpahin 1958: 71.
- (182) Dieser Gott scheint eine ähnlich enge Beziehung zu
 einem besonderen Menschen zu haben, wie Huitzilopocht-
 tli bzw. die Stammes- und Schöpfungsgötter überhaupt
 zu ihrem "Abbild" (s.u.S.180 ff). Chimalpahin berich-
 tet, daß die Chalca-Acxoteca von einem "Herold"
 (*tecpayotli*) geführt werden, den sie "hüten" (*pia*), d.h.
 verehren (s.u.S.104ff). Dieser Herold wird von den
 Totollimpaneca "in den Hals geschossen" und dadurch
 zum "Schultermenschen" (*acollacatl*) und Zauberkönig
 (*nahuatltecuitli*), "den als Gott verehrten die Acxoteca"
 und dessen Standort ihr kultischer Mittelpunkt ist
 (Chimalpahin 1958: 72 ff). Offenbar werden hier die
 Reliquien oder Überreste eines mit dem Gott besonders
 verbundenen Menschen zum Medium dessen kultischer Prä-
 senz (vgl. u.S. 173). Außerdem besteht wohl eine Be-
 ziehung zwischen dem "Schultermenschen" und *Aculmaitl*,
 nach Olmos der Name des ersten Menschen (Kutscher
 1958a: 71 Anm. 1).
- (183) Chimalpahin 1958: 72.
- (184) Ibid. 81.
- (185) Chimalpahin 1963: 33. Übersetzung nach Zimmermann
 1960: 67.
- (186) Chimalpahin 1958: 100; 1963: 33 f; Übersetzung nach
 Zimmermann 1960: 67 f.
- (187) Chimalpahin 1963: 34.
- (188) Chimalpahin 1950: 10 ff; vgl. 1963: 36 f.
- (189) Chimalpahin 1889: 25; vgl. 1963: 103.
- (190) Z.B. Chimalpahin 1889: 43; 1950: § 165; 1963: 52; 68.

- (191) Chimalpahin 1963: 39; Übersetzung nach Seler 1899: 132.
- (192) Chimalpahin 1889: 123.
- (193) Ibid. 224.
- (194) Ibid. 300 ff.
- (195) Rendón 1965: 35.
- (196) Zimmermann 1960: 19.
- (197) Chimalpahin 1958: 176.
- (198) Chimalpahin 1889: 29 ff.
- (199) Zimmermann 1960: 19 ff.
- (200) Übersetzung nach Zimmermann 1960: 20.
- (201) Chimalpahin 1958: 178.
- (202) Tezozomoc 1949: § 69 und Codex Aubin: 2 bringen die vier Weltalter mit den Olympiaden in Verbindung.
- (203) Z.B. Chimalpahin 1958: 74; 100 ff; 186.
- (204) Chimalpahin 1958: 124 ff.
- (205) Chimalpahin 1958: 133 ff.
- (206) Chimalpahin 1889: 35.
- (207) Z.B. Chimalpahin 1958: 36; 64 (Randglosse); 74 (Randglosse); 102; 127.
- (208) Kutscher 1958a: XXXI.
- (209) Chimalpahin 1958: 139 ff und 172 f.
- (210) Ibid. 36; vgl. auch 126.
- (211) Ibid. 139; vgl. auch 151.
- (212) Chimalpahin 1889: 168 ff; 1958: 167 ff.
- (213) Chimalpahin 1958: 131 f.
- (214) Zimmermann 1960: 16.
- (215) Tschohl 1964: 37 und 225 ff.
- (216) Die Beschreibung eines solchen Festes nach dem Bericht des Duc de Loubat findet sich bei Tentori (1958: 193):
"La parte principale della festa consisteva dalla danza de pluma... Essa consisteva in una scena drammatica riferentesi ai tempi della lotta per la conquista del Messico. La veridicità dei fatti storici era stata ingenuamente alterata: così non era Moctezuma... ad essere vinto dal capo degli Spagnoli Cortés ma era, invece, proprio questo che cadeva prigioniero di Moctezuma".
- (217) Z.B. Seler 1902/23 II: 964 ff.
- (218) Zur Problematik der einheimischen Theologie vgl. Gensichen 1965.
- (219) Robertson 1959: 68 ff; 134 ff und Kubler 1966.

III. SCHÖPFUNG UND GESCHICHTE

- (1) Historia de los Mexicanos: 228-237; Geschichte der Königreiche: § 1400-1452; Histoyre du Mechique: 22-31.
- (2) Geschichte der Königreiche: § 22 ff und § 28 ff.
- (3) Z.B. Historia de los Mexicanos: 256 ff.
- (4) Sahagún 1950/63 VII: 3; und Sahagún 1927: 253.
- (5) Sahagún 1950/63 VII: 8.
- (6) Historia de los Mexicanos: 237; Orígen de los Mexicanos: 288; Relación de la Genealogía: 265; Geschichte der Königreiche: § 1492 ff.
- (7) Geschichte der Königreiche: § 1644 ff.
- (8) Codex Bodley: 1v und 2v; vgl. dazu Caso 1960: 23 f.
- (9) Caso 1954: 9 und 16; Caso 1960: 71 f; García 1729: 327 f; Burland 1955: 15.
- (10) Z.B. Codex Bodley: 40, IV; 39, I und 38, I.
Vgl. dazu Caso 1960: 49 f und 54.
- (11) Dietrich 1972: 133 ff.
- (12) Historia de los Mexicanos: 228 f.
- (13) Historia de los Mexicanos: 230.
- (14) Geschichte der Königreiche: § 12; vgl. Lehmann 1938: 54 Anm. 1.
- (15) Historia de los Mexicanos: 231.
- (16) Historia de los Mexicanos: 232.
- (17) Vgl. dazu Krickeberg 1961: 40; Seler 1902/23 IV: 38 ff.
- (18) Nachdem der Verfasser den mexikanischen Kalender mit seiner Kombination von 4 Jahreszeichen und 13 Zahlen erklärt hat, bemüht er sich offensichtlich, die einheimische Jahreszählung wiederzugeben, ohne aztekische Namen zu verwenden und geht dabei von der Einheit der dreizehn aus, z.B.:
"Un año después que el sol fué fecho, que fué primero del tercero trece después del diluvio" (Historia de los Mexicanos: 236).
- (19) Historia de los Mexicanos: 235.

- (20) Geschichte der Königreiche: § 1399 ff und § 1413 ff. Die Reihenfolge der Ereignisse ist aus dem Text nicht ganz klar ersichtlich. Die Leyenda de los soles berichtet zunächst von der Anräucherung des Himmels (§ 1404 ff) und stellt am Schluß dieser Erzählung fest, das sei im Jahre "zwei Rohr" geschehen (§ 1412). Lehmann verbessert diese Angabe in "zwei Haus", wohl auf Grund von § 1414, wo gesagt wird, die Zeit des "nächtlichen Dunkel" habe 25 Jahre bis "eins Kaninchen" gewährt, in welchem Jahre der Himmel gegründet worden sei. Die ursprüngliche Angabe von § 1412 entspricht jedoch dem § 1415, wo es heißt, die Anräucherung des Himmels sei nach der Gründung des Himmels erfolgt, und § 1416b, wo nochmals betont wird, dies sei im Jahre "zwei Rohr" geschehen.
- (21) Historia de los Mexicanos: 233.
- (22) Lehmann 1938: 58 Anm. c.
- (23) Geschichte der Königreiche: § 1437 ff; Histoyre du Mechique: 27; vgl. dazu Seler 1902/23 II: 33 f.
- (24) Sahagún 1927: 432 ff; Codex Aubin 1576: 6; Codex Boturini: 3; vgl. dazu Beyer 1908: 871.
- (25) Soustelle 1940: 74 f; Seler 1903/23 II: 994; Dietrich 1972: 252 ff.
- (26) Geschichte der Königreiche: § 1299 ff.
- (27) Mendieta 1870 II: 79 ff.
- (28) Historia de los Mexicanos: 240; Sahagún 1927: 437; vgl. dazu Dietrich 1972: 233 ff.
- (29) Seler 1902/23 II: 1019 ff; Krickeberg 1956: 58 f; Lanczkowski 1965b: 29.
- (30) Tezozomoc 1878: 221.
- (31) Geschichte der Königreiche: § 1454; Sahagún 1950: 35; Seler 1902/23 IV: 57 ff.
- (32) Seler 1902/23 III: 294.
- (33) Historia Tolteca-Chichimeca: § 161 ff.
- (34) Durán 1867/80 I: 224 ff.
- (35) Vgl. u. S. 120 f; sowie S. 41 ff.
- (36) Preuss 1930: VII.
- (37) Krickeberg 1956: 203.
- (38) Ternaux-Compans (1840: 37) bemerkt im Anschluß an den Sahagúnschen Bericht über die Erschaffung der Sonne: *"Cette relation prouve bien que les Mexicains admettaient un dieu suprême; puisque Tezcatlipuca et Quetzalcoatl, y sont positivement désignés comme des divinités subalternes, et qui avaient vécu sur la terre après avoir été créés par le dieu tout puissant divisé en deux personnes"*.
- (39) Haekel 1959: 139.

- (40) Kirchhoff 1961a: 80.
- (41) Barthel 1964: 85ff.
- (42) Sahagún 1927: 1-31; Barthel 1964: 93.
- (43) Sáenz 1962: 26.
- (44) Lanczkowski 1962b: 355ff.
- (45) Zur Forschungsgeschichte und zur Kritik der natur-mythologischen Schule zusammenfassend Lanczkowski 1967: 680.
- (46) Z.B. Seler 1902/23 III: 650ff; 1902/23 IV: 3ff; Krickeberg 1956: 201ff.
- (47) Historia de los Mexicanos: 233; Geschichte der Königreiche: § 52ff.
- (48) Historia de los Mexicanos: 231; Geschichte der Königreiche: § 1399f.
- (49) Mönnich 1969: 27f.
- (50) Historia de los Mexicanos: 231.
- (51) Historia de los Mexicanos: 234.
- (52) Histoyre du Mechique: 27.
- (53) Vgl. dazu Mönnich 1969: 29.
- (54) Historia de los Mexicanos: 234; Geschichte der Königreiche: § 1413.
- (55) Geschichte der Königreiche: § 1417; vgl. auch Historia de los Mexicanos: 230.
- (56) Zur "Höllenfahrt" Quetzalcoatl's vgl. Dietrich 1972: 78ff.
- (57) Lehmann 1938: 332 Anm. 1
- (58) Zum Nagualismus vgl. Brinton 1894; Preuss 1929; Foster 1944; Haekel 1952; Aguirre Beltrán 1955.
- (59) Geschichte der Königreiche: § 1425ff.
- (60) Geschichte der Königreiche: § 1438 ff.
- (61) León- Portilla (1963a: 109) Übersetzt diese Stelle:
"People have been born, oh Gods, the Macehuals, (Those given life or 'deserved' into life through penance). Because, for our sake, the Gods did penance".
- (62) Histoyre du Mechique: 26.
- (63) Histoyre du Mechique: 27.
- (64) Geschichte der Königreiche: § 31; vgl. auch Mendieta 1870 II: 78.
- (65) Chimalpahin 1958: 47; 48; 50; 52; vgl. dazu Seler 1902/23 IV: 55.
- (66) Dazu ausführlich Lehmann 1938: 60 Anm. 1: 300 Anm. b.

- (67) "...nació Cinteul, hijo de Picentiali, hijo primero del primer hombre, el cual porque era dios y su mujer diosa, porque fuë fecha de los cabellos de la diosa madre, como està dicho, no podría morir..." (Historia de los Mexicanos: 235).
- (68) "... los dioses criaron á los macehuales como de antes los habla...." (Historia de los Mexicanos: 235).
- (69) Historia de los Mexicanos: 236.
- (70) Geschichte der Königreiche : § 1309 f.
- (71) Mendieta 1870 II: 145; vgl. auch Motolinía 1858 I: 7 und 10.
- (72) Vgl. Historia Tolteca-Chichimeca: § 32 ff.
- (73) Vgl. Chimalpahin 1958: 15.
- (74) Historia de los Mexicanos: 236 f.
- (75) Chimalpahin 1958: 121.
- (76) Geschichte der Königreiche: § 1441.
- (77) Historia de los Mexicanos: 229 f.
- (78) Seler 1899: 31 ff.
- (79) Mönnich 1969: 34.
- (80) Histoyre du Mechique: 31 f.
- (81) Historia de los Mexicanos: 235.
- (82) Historia de los Mexicanos: 237.
- (83) Geschichte der Königreiche: § 1459 ff.
- (84) Geschichte der Königreiche: § 1477 f.
- (85) Geschichte der Königreiche: § 1486 ff.
- (86) Mönnich 1969: 30 ff.
- (87) Sahagún 1950/64 VII: 7; vgl. dazu Dietrich 1972: 131.
- (88) Historia de los Mexicanos: 235 f.
- (89) Sahagún 1927: 253.
- (90) Geschichte der Königreiche: § 1487; vgl. dazu Siméon 1885: 436.
- (91) Sahagún 1950/64 VII: 5; vgl. Siméon 1885: 521.
- (92) Dietrich 1972: 129.
- (93) Dietrich 1972: 135.
- (94) Cantares Mexicanos 1957: 124.
- (95) Molina 1944b: 82r; zum Terminus *piqui* vgl. auch Dietschy 1940/41: 339.
- (96) Historia de los Mexicanos: 228 f.
- (97) Historia de los Mexicanos: 231 ff.
- (98) Historia de los Mexicanos: 229.

- (99) Geschichte der Königreiche: § 36.
- (100) Zu den Varianten dieses Zeichens vgl. Seler 1902/23 IV: 46 ff.
- (101) Seler 1902/23 V: 179; Lehmann 1938: 61 Anm. 1.
- (102) Seler 1902/23 II: 833 f, vgl. Moreno de los Arcos 1967.
- (103) Seler 1902/23 II: 799 ff; Beyer 1921: 43 ff.
- (104) Seler 1902/23 II: 323 ff.
- (105) Beyer 1921: 85 ff; 96.
- (106) Beyer 1921: 101 ff; Seler 1902/23 II: 800.
- (107) Geschichte der Königreiche: § 37; § 1448; Historia de los Mexicanos: 235; auch Beyer 1921: 116 und Seler 1902/23 II: 789.
- (108) Seler 1902/23 II: 801; Beyer (1921: 124) über Chavero: *"...la multitud de nuevas ideas, que en el interim habia producido su fecunda imaginación..."*.
- (109) Noriega 1956: 95 und 112 ff.
- (110) Seler 1902/23 I: 642 und 695; von Noriega ohne Seitenangabe zitiert.
- (111) Cabrera 1962: 75 f.
- (112) Beyer 1921: 123 und 125; Seler 1902/23 II: 769 f; 1902/23 V: 709 ff; zum *quauhxicalli* vgl. Seler 1902/23 II: 703 ff.
- (113) Historia de los Mexicanos: 236 f; vgl. dazu Seler 1902/23 IV: 57.
- (114) Sahagún 1927: 314.
- (115) Krickeberg 1956: 218.
- (116) Sahagún 1927: 315 ff.
- (117) Seler 1902/23 IV: 90.
- (118) So Krickeberg 1956: 218.
- (119) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 207 f.
- (120) Caso 1936: 11 f.
- (121) Castillo Ms: 16 f; vgl. Castillo 1908: 59.
- (122) Torquemada 1723 I: 195.
- (123) Eliade 1953: 119.
- (124) v. Gall 1929: 42.
- (125) Heiler 1961: 159 f.
- (126) Geschichte der Königreiche: § 33.
- (127) Durán 1867/80 I: 355.
- (128) Durán 1867/80 I: 225 f; vgl. auch Seler 1902/23 II: 48.
- (129) Barlow 1945a: 68 ff.

- (130) Tezozomoc 1878: 556.
- (131) Dietrich 1972: 368f.
- (132) Geschichte der Königreiche: § 1049.
- (133) Cantares Mexicanos 1957: 125.
- (134) Ibid.
- (135) Cantares Mexicanos 1957: 131.
- (136) Cantares Mexicanos 1957: 108.
- (137) Dietrich 1972: 328 ff.
- (138) G. Dietrich (1972: 368), der das maschinenschriftliche Exemplar der ersten Fassung dieser Arbeit vorlag, hat die darin nur ganz kurz angedeutete Beziehung zwischen Huitzilopochtli's Verheißung und Quetzalcoatls Wiederkehr zu wörtlich interpretiert.
- (139) Tezozomoc 1878: 439; Übersetzung nach Seler 1902/23 III: 577.
- (140) Frankl 1962: 10.
- (141) Frankl 1962: 8.
- (142) Frankl 1966: 15.
- (143) Z.B. Chimalpahin 1958: 11.
- (144) Frankl 1962: 10.
- (145) Ibid.
- (146) Frankl 1962: 11.
- (147) Chimalpahin 1958: 128

IV. DAS WIRKEN DER GÜTTER IN DER GESCHICHTE

- (1) Historia Tolteca-Chichimeca: § 162 ff.
- (2) Anales Históricos: § 157f; vgl. auch § 111; sowie Codex Aubin: 7f; Tezozomoc 1949: § 90; § 103; Tezozomoc 1878: 322; 324; Chimalpahin 1958: 22; 33 ff; 157; Chimalpahin 1963: 144ff; Sahagún 1927: 433f.
- (3) Sahagún 1927: 2: "*Tezcatlipoca ypampa hy mitovaya necoc yaotl*".
"Tezcatlipoca.. wurde 'nach beiden Seiten Feind' genannt."
- (4) Geschichte der Königreiche: § 210.
- (5) Chimalpahin 1950: § 165; vgl. auch § 171; sowie Chimalpahin 1963: 52; 68; 103; Historia Tolteca-Chichimeca: § 181; Geschichte der Königreiche: § 241.
- (6) Historia Tolteca-Chichimeca: § 84 ff.
- (7) Historia Tolteca-Chichimeca: § 88.
- (8) Camargo 1892: 33.
- (9) Camargo 1892: 34.
- (10) Camargo 1892: 58.
- (11) Durán 1867/80 II: 127.
- (12) Vgl. Molina 1944b: 37r und 74r.
- (13) Vgl. Molina 1944b: 43r; Siméon 1885: 184 f.
- (14) Tezozomoc (1878: 328): "*Huitzilopochtli les habló á los mexicanos, quienes no lo veían,...*".
Camargo (1892: 151): "*...tornando á tratar del demonio y de la manera que lo veían, no lo veían visiblemente, sino por voz, ó porque en algún oráculo respondía...*".
- (15) Vgl. zusammenfassend zu den Phänomenen der Audition und Vision Heiler 1961: 552 f.
- (16) Z.B. Anales Históricos 1939: § 111; § 158; Historia Tolteca-Chichimeca: § 165.
- (17) Pettazzoni 1955: 594 ff.
- (18) Pettazzoni 1955: 597 f.
- (19) Chimalpahin 1958: 159.
- (20) Vgl. dazu Seler 1902/23 III: 320 ff.
- (21) Tezozomoc 1949: § 45.
- (22) Tezozomoc 1949: § 46 ff; Tezozomoc 1878: 228 f.
- (23) Historia de los Mexicanos: 248.
- (24) Chimalpahin 1958: 97.

- (25) Heiler 1961: 277 ff.
- (26) Heiler 1920: 248.
- (27) Zum Typ des Propheten vgl. zusammenfassend Wach 1951: 393 ff und Heiler 1961: 395 ff; zum Bedeutungskreis des Begriffs Fascher 1927.
- (28) Acosta Saignes 1946: 150 ff.
- (29) Von *químiloa* "umhüllen"; vgl. Molina 1944b: 90 r. und Siméon 1885: 384.
- (30) Lehmann 1938: 53; Seler 1902/23 II: 595.
- (31) Chimalpahin 1958: 15; 150; vgl. dazu Stenzel 1967: 79.
- (32) Codex Boturini: 2; Codex Aubin: 5; Codex Egerton: 1.
- (33) Z.B. Chimalpahin 1958: 49; 72; Historia Tolteca-Chichimeca: § 45. Tezozomoc 1949: § 23.
- (34) Stenzel 1967: 116.
- (35) Stenzel 1967: 115 f.
- (36) Mendieta 1870 II: 79; Übersetzung nach Stenzel 1967: 74f.
- (37) Vgl. Geschichte der Königreiche § 9 und § 1539. Zur Gestalt der Itzpapalotl vgl. Lehmann 1938: 51 Anm. 1; Stenzel 1967: 75 f; Mönnich 1969: 129.
- (38) Historia de los Mexicanos (239): "*Salieron desde Suchimulco y sacaron su dios, que decían Quetzalcoatl, y era el venado de Mixcoatl que esta dicho.*"
- (39) Stenzel 1967: 76; Seler (1902/23 V: 192): identifiziert den doppelköpfigen Hirsch mit Itzpapalotl. In der Leyenda de los soles treten die beiden doppelköpfigen Hirsche jedoch nur als Feinde der Mimixcoa auf, ohne näher mit Itzpapalotl verbunden zu sein.
- (40) Camargo 1892: 72.
- (41) Historia de los Mexicanos: 241.
- (42) Castillo 1908: 70.
- (43) Heiler RGG³, Bd. 5, Sp. 1044 ff.
- (44) Pomar 1891: 13.
- (45) Chimalpahin 1958: 117; vgl. auch 163: "... stand in Huitzilmetla der Teufel, den man Tezcatlipoca nennt, der der Gott der Tlacoachcalca Chalca war."
- (46) Stenzel 1967: 80.
- (47) Z. B. Geschichte der Königreiche: § 1051 und § 1540; Chimalpahin 1950: § 101 ff; Chimalpahin 1958: 79 und 150.
- (48) Historia de los Mexicanos: 239.
- (49) Tezozomoc 1878: 224.
- (50) Historia de los Mexicanos: 239.
- (51) Historia de los Mexicanos: 242.

- (52) Lanczkowski 1962b: 355 f.
- (53) Z.B. Geschichte der Königreiche: § 1052.
- (54) Schoembs 1949: § 52. Als Grundform wurde von Siméon, Schultze Jena und Schoembs *ixiptlatl rekonstruiert. Hvidtfeldt (1958: 78 ff) nimmt *ixiptlatl an, zitiert den Begriff dem aztekischen Sprachgebrauch folgend meist als *teixiptla*. Nur in dieser Form findet er sich auch bei Molina (1944b: 95v).
- (55) Die Übersetzung von *teixiptla* als "Abbild" geht auf Seler zurück, der jedoch gelegentlich (z.B. 1927: 10) auch "Idol" setzt. Anderson-Dibble übersetzen *Image* oder *Impersonator* (vgl. Hvidtfeldt 1958: 81).
- (56) Sahagún 1927: 481.
- (57) Z.B. Sahagún 1927: 91 ff; vgl. Hvidtfeldt 1958: 81 ff.
- (58) Zur Kritik an dieser Schule vgl. Brandon 1958.
- (59) Hvidtfeldt 1958: 120.
- (60) Hvidtfeldt 1958: 99 f.
- (61) "A continuous representation or deputizing at several subsequent stages is not either in itself very probable. It must be assumed that the basic conception is a simple identification". (Hvidtfeldt 1958: 98).
- (62) Stenzel 1967: 116.
- (63) Lanczkowski 1958: 67.
- (64) Z.B. Historia Tolteca-Chichimeca: § 162.
- (65) Z.B. Popol Vuh 1944: 110 und 282; Das Wort für "Gott" *cabahuil*, scheint ebenfalls wie im Aztekischen, sowohl den transzendenten Gott als auch sein Bild zu bezeichnen (z.B. Popol Vuh 1944: 217).
- (66) Molina 1944b: 50r; 101r; 116v und Siméon 1885: 216; 493; 506.
- (67) In einer Bemerkung bei Sahagún (1927: 395) könnte *teotl* zur Bezeichnung lebender Menschen stehen:
"inintlatol no atlatolli quimolhujaia teutl nachoauh teutl niccauh"
"Ihre Rede (zur Begrüßung) sagten sie zueinander: Gott, mein älterer Bruder, Gott, mein jüngerer Bruder!"
 Da diese Stelle verderbt zu sein scheint (Seler 1927: 395 Anm.1), ist unklar, ob dies als ihre Begrüßung oder als ihre bevorzugte Rede im Sinne eines Gebetes aufzufassen ist, was denkbar wäre, da die Tolteken gleich a anschließend (Sahagún 1927: 396) als besonders fromm geschildert werden.
- (68) Z.B. Chimalpahin 1963: 144.
- (69) Nowotny 1959: 27.
- (70) Krickeberg 1956: 124.
- (71) Castillo 1908: 52.
- (72) Castillo 1908: 69 f.

- (73) Tezozomoc 1949: § 23.
- (74) Geschichte der Königreiche: § 1051.
- (75) Noth 1966: 88; dagegen v.Rad (1931: 126 f): "Die Lade ist ein Kultgegenstand, der aus dem Kulturland stammt". Zur gesamten Problematik auch Morgenstern 1945.
- (76) Noth 1966: 89; vgl. 2.Sam. 11, 11; 2.Sam. 6; 1.Sam. 4, 4; 4.Mose 10, 35 und 14, 14; sowie Jos. 3 und 4.
- (77) Richter 20; 27 f.
- (78) v. Rad 1931: 122.
- (79) Sahagún 1927: 1; Seler übersetzt hier:
 "Uitzilopochtli war nur ein gewöhnlicher Mensch, ein Zauberer, ein böses Vorzeichen, ein Unruhestifter, ein (schreckhafte) Visionen erzeugender Gaukler."
 An anderer Stelle übersetzt Seler (1902/23 II: 967) diesen Text:
 "U[itzilopochtli] war nur ein Mensch, ein Zauberer, ein unheilvolles Vorzeichen, ein Bösewicht, einer der den Leuten Visionen vorspiegelt."
 Anderson/Dibble (1950/64 III: 1) übersetzen:
 "*Huitzilopochtli (was) only a common man, just a man. (He was) a sorcerer, an omen of evil, a madman, a deceiver*".
 Der Übersetzung von *tetzahuitl* als "Erscheinung" folgt Soustelle (1955: 130) mit: "*une apparition (un prodige)*".
- (80) Z.B. Seler 1902/23 II: 966; und Seler 1902/23 V: 160; Krickeberg 1961: 43; Hampl 1951: 775; vgl. auch de Lesur 1960: 179 Anm. 17, die weiteren Verfechter dieser These nennt.
- (81) Castillo 1908: 58 und 63.
- (82) Castillo 1908: 59 und 63; vgl. Chimalpahin 1958: 32.
- (83) Castillo 1908: 58; vgl. Chimalpahin 1958: 32 und 122.
- (84) Chimalpahin 1958: 35.
- (85) Chimalpahin 1958: 34.
- (86) Chimalpahin 1958: 37.
- (87) Chimalpahin 1963: 8; Übersetzung nach Zimmermann 1960: 38: Huitziltzin erscheint bei Chimalpahin neben Huitzilopochtli als Name sowohl für den Gott, als auch für den Menschen; vgl. Chimalpahin 1958: 19 und 22 ff.
- (88) Castillo Ms: 17v; vgl. Castillo 1908: 63.
- (89) Chimalpahin 1958: 33; vgl. Castillo 1908: 59: an dieser Stelle stimmen die beiden Texte wörtlich überein.
- (90) Bernal 1957: 131.
- (91) Castillo Ms: 3v.
- (92) Chimalpahin 1958: 148. Lehmann übersetzt hier:
 "...sich dort zeigte der Dämon namens 'wunderbares (schreckliches) Vorzeichen', Huitzilopochtli".

- (93) Chimalpahin 1963: 8; Übersetzung nach Zimmermann 1960: 39. Dem aztekischen Text nach ist es nicht ganz klar, ob der Name Huitzilopochtli einmal auch zur Bezeichnung des Gottes steht. Lehmann übersetzt hier: "Und ihr Führer war der namens Huitzilopochtli, der große Hüter des Dämons, der Diener des großen Dämons, des 'Schreckensgottes'; der sprach ganz leibhaftig mit ihm, dem zeigte sich der Huitzilopochtli, so daß er später sich als sein Abbild an dessen Stelle setzte, (an Stelle des) 'Schreckensgottes', der darum einfach Huitzilopochtli genannt wurde" (Chimalpahin 1958: 32 f). In seiner Übersetzung des Castillo Textes (Ms: 11r) übersetzt Lehmann diese Stelle, die bei den beiden Chronisten wörtlich übereinstimmt, jedoch wie Zimmermann: "... er zeigte sich dem Huitzilopochtli".
- (94) Castillo Ms: 23v; vgl. Castillo 1908: 70 f.
- (95) Castillo Ms: 25v und 26v; vgl. Castillo 1908: 71.
- (96) Sahagún 1927: 254
- (97) Soustelle 1956: 138.
- (98) Seler 1902/23 II: 966f. Die Geburtsgeschichte wird von Seler (1902/23 II: 967) astralmythologisch gedeutet: Huitzilopochtli ist "der junge Sonnengott, der das Gespenst der Nacht erschlägt und das Heer der Sterne verjagt".
- (99) Zur kultischen Funktion des Mumienbündels und des Putzes der Itzpapalotl beim Totenfest *Xocotl Huetai* vgl. Sahagún 1927: 160 ff; Seler 1902/23 III: 196 f; sowie Dietrich 1972: 308 ff.
- (100) Seler 1902/23 III: 294 ff. Zum "Haus der Sonne" als Jenseitsort vgl. Dietrich 1972: 92 ff; G. Dietrich geht merkwürdigerweise in ihrer Arbeit "Tod und Jenseits in der aztekischen Religion" nicht auf die mit dem *tlaquimilolli* verbundenen Vorstellungen ein.
- (101) Historia de los Mexicanos: 241.
- (102) Codex Telleriano Remensis: 33; Anales Históricos: § 126 ff; Codex Aubin: 46; Historia de los Mexicanos: 246 und 249; Tezozomoc 1949: § 53 ff; Durán 1867/80 I: 29 ff; vgl. auch Caso 1946: 98 f.
- (103) Lehmann Ms Anonymus: 1 ff.
- (104) Anonymus Mexicanus Ms: § 117; vgl. auch Chimalpahin 1958: 22 und die Darstellungen des sprechenden Kollibri, (z.B. Codex Mexicanus: XVIII; Codex Boturini 1 und 3).
- (105) Castillo 1908: 64; vgl. Castillo Ms: 16r und v.

- (106) Dazu de Lesur 1968: 182.
- (107) Tezozomoc 1949: § 67; Tezozomoc 1878: 229
- (108) Sahagún 1927: 358; Tezozomoc (1878: 225) berichtet diese Form der Zauberei auch von Malinalxochitl:
"...y le comia vivo el corazón y sin sentir comia á uno la pantorrilla estándolo mirando, que es lo que ahora llaman entre ellos Teyolocuani tecotzana teixcuepani".
 Vgl. dazu auch Seler 1902/23 III: 325.
- (109) Die *tzitzimimé* werden auch mit den Seelen der weiblichen Toten identifiziert, von denen angenommen wurde, daß sie am Ende der Welt erscheinen würden, um die Menschen zu fressen. (Seler 1902/23 V: 27; Soustelle 1947: 499).
- (110) Siméon 1885: 109.
- (111) Tezozomoc 1878: 225; vgl. Chimalpahin 1958: 110.
- (112) Seler 1899: 29 ff.
- (113) Seler 1899: 37 ff; vgl. Molina 1944b: 95v; Siméon 1885: 412.
- (114) Sahagún 1950: 79.
- (115) Zum Begriff Nagualismus s.u.S.129 . Zur Diskussion über die Bedeutung der Wurzel *na*: Seler 1902/23 II: 1008 ff; Krickeberg 1956: 252; Lanczkowski 1962a: 18; Lanczkowski 1967: 683.
- (116) Sahagún 1927: 356.
- (117) Sahagún 1950: 78 f; vgl. auch Mendieta 1870 II: 95.
- (118) Seler 1899: 42; vgl. auch Sahagún 1950/63 III: 67.
- (119) Seler 1902/23 II: 964.
- (120) Lanczkowski 1968: 683; Molina 1944b: 111r.
- (121) Sahagún 1950: 7.
- (122) Sahagún 1950: 25.
- (123) Sahagún 1927: 361.
- (124) Sahagún 1927: 361.
- (125) Sahagún 1927: 356.
- (126) Vgl. auch Lanczkowski 1962b: 354.
- (127) Sahagún 1938 II: 79 f.
- (128) Sahagún 1927: 371 ff.
- (129) Camargo (1892: 5 f): *"...después que Tezcatlipoca Huemac vino en demanda de Quetzalcohuatl, se hizo tanto de temer de las gentes, como no los oviese hallado".*
 Preuss/Mengin übersetzen auch eine Stelle der Historia Tolteca-Chichimeca (1937: § 16) in diesem Sinne:
"... aui tlaçago yveyo ŷ tezcatlepoca ga ye ytlachichival ynic xinizque moyavaz(que) yn tolteca chichimeca yvan y nonovalca chichimeca".

"Sicherlich war er (Huemac) ein Trugbild des großen Tezcatlipoca, damit die Tolteca-Chichimeca und die Nonohualca-Chichimeca sich entzweiten."

Diese direkte Bezeichnung Huemac als Trugbild Tezcatlipocas erscheint jedoch zu frei. Seler (Ms Historia Tolteca-Chichimeca: 5) übersetzt die gleiche Stelle: "...und vielleicht war es die Großtat Tezcatlipocas, seine Machenschaft, daß sie sich spalten sollten, daß Trübung entstehen sollte..."

- (130) Geschichte der Königreiche: § 83.
- (131) Lanczkowski 1962a: 29 f.
- (132) Vgl. die Schilderung der Huasteken bei Sahagún (1927: 439).
- (133) Geschichte der Königreiche: § 84 ff.
- (134) Sahagún 1927: 286.
- (135) Sahagún 1927: 361.
- (136) Sahagún 1927: 283; vgl. auch die Darstellung im Codex Vaticanus A: 8v.
- (137) Geschichte der Königreiche: § 159o.
- (138) Seler 1902/23 I: 149 ff.
- (139) Sahagún 1950: 28.
- (140) Sahagún 1927: 358.
- (141) "*tequioa ipan moquixti*" (Sahagún 1927: 280).
- (142) Histoyre du Mechique: 33.
- (143) Chimalpahin 1958: 70 ff
- (144) Sahagún 1927: 2.
- (145) Sahagún 1927: 356.
- (146) Sahagún 1927: 271.
- (147) Geschichte der Königreiche: § 62.
- (148) Sahagún 1927: 268.
- (149) Lanczkowski 1962 a: 20 f.
- (150) Z.B. Chimalpahin 1958: 10 ff; Geschichte der Königreiche: § 66 ff; Sahagún 1927: 268 ff.
- (151) Sahagún 1927: 268.
- (152) Zur Vorstellung von Quetzalcoatl als großem Priester und ihrer Verbreitung vgl. Sáenz 1962: 16.
- (153) Geschichte der Königreiche: § 75a.
- (154) Sahagún 1927: 371 ff.
- (155) Sahagún 1927: 397; vgl. auch Histoyre du Mechique: 37.
- (156) Geschichte der Königreiche: § 146 ff; vgl. dazu Lanczkowski 1962a: 31.

- (157) Geschichte der Königreiche: § 81; Chimalpahin 1958: 11 und 36.
- (158) Geschichte der Königreiche: § 70 ff; vgl. auch Mendieta 1870 II : 92.
- (159) Sahagún 1927: 268.
- (160) Sahagún 1927: 396.
- (161) Lanczkowski 1962a: 21.
- (162) Seler 1902/23 III: 477; Seler 1902/23 II: 345.
- (163) Vor allem durch León-Portilla, z.B. (1963a: 29):
"The truth, wrapped in the vestments of myth and considered to be the product of wisdom, is symbolically attributed to Quetzalcoatl, the personification of wisdom". Diese symbolisch - allegoristische Deutung der Gestalt Quetzalcoatl's zieht sich durch das gesamte Werk von León-Portilla. Besonders stark kommt sie im Kommentar zur Schöpfungsgeschichte der Geschichte der Königreiche zum Ausdruck (vgl. León-Portilla 1963a: 107 ff).
- (164) Sahagún 1927: 354.
- (165) *"... fué el primer señor de Tula, porque los moradores della le tomaron por señor, por ser valiente"*.
 (Historia de los Mexicanos: 237 f).
- (166) Chimalpahin 1958: 48 und 50.
- (167) Geschichte der Königreiche: § 54.
- (168) Chimalpahin 1958: 9; vgl. dazu auch Lanczkowski 1962a: 25.
- (169) Geschichte der Königreiche: § 1544 ff und Historia de los Mexicanos: 237; sowie Camargo 1892: 40ff; vgl. auch Seler 1902/23 IV : 88 f.
- (170) Geschichte der Königreiche: § 1577 ff.
- (171) *"...et de là s'en alla à Tula, où on ne savoyt encore que s'estoit de faire sacrifice; et par ainsi, comme il aporta l'usage du sacrifice, fut tenu pour dieu, aux quels il enseigna beaucoup de bonnes choses, temples pour luy et aultres choses, et dura 160 ans pour dieu en ce país"*
 (Histoyre du Mechique: 35). Vgl. auch die Relación de la Genealogía: 265 und Orígen de los Mexicanos: 287.
- (172) Krickeberg 1966: 203.
- (173) Z.B. Seler 1902/23 V : 195f.
- (174) Lanczkowski 1962a: 23f; Sáenz 1962: 64 ff.
- (175) Popol Vuh 1944: 155.
- (176) Lanczkowski 1962a: 18 f.
- (177) Geschichte der Königreiche: § 153.
- (178) Popol Vuh 1944: 155.
- (179) Seler 1902/23 II : 430.
- (180) Sahagún 1927: 431.

- (181) Historia de los Mexicanos: 234.
- (182) Mendieta 1870 II: 91.
- (183) Geschichte der Königreiche: § 6 ff und § 1540 ff;
Relación de la Genealogía: 265; Orígen de los Mexicanos: 287; Camargo 1892: 40 ff.
- (184) Sáenz 1962: 10.
- (185) Camargo 1892: 41.
- (186) Camargo 1892: 151.
- (187) Camargo 1892: 41.
- (188) Historia de los Mexicanos: 237.
- (189) Geschichte der Königreiche: § 1161.
- (190) Seler 1902/23 II: 1102 ff.
- (191) Historia de los Mexicanos: 239.
- (192) Geschichte der Königreiche: § 554 und § 925.
- (193) Dietrich 1972: 373 ff.
- (194) Mendieta 1870 II: 84.
- (195) "*En este mes hazian los Mexicanos la fiesta de su primer capitan al qual adoravan por dios q̃ le llamavan Vitzilupichitl.*" (Codex Telleriano-Remensis 1899:5). Auch in anderen Fällen wird bei Sahagún nur ein bestimmter Aspekt einer Gottheit berücksichtigt, z.B. wird an einer Stelle (1927:3) Quetzalcoatl ausschließlich als Windgott beschrieben (zur Bedeutung dieser Erscheinungsform Quetzalcoatl's vgl. Lanczkowski 1962a: 20 f).
- (196) Aguirre Beltrán 1955: 23 f. Das Gespräch zwischen Quetzalcoatl und seinem *nahualli* (s.o.S. 128f) wäre demnach eine Form von Tonalismus.
- (197) Sahagún 1927: 357.
- (198) Ibid. Ich habe in Selers Übersetzung für *altepetl* "Stadt" anstelle von "Dorf" gesetzt, da der Text ja von dem König des *altepetl* spricht.
- (199) Seler 1899: 45; vgl. Sahagún 1927: 362.
- (200) Sahagún 1927: 95.
- (201) Bleeker 1963: 245.
- (202) Vgl. z.B. die Definition von Grant (RGG³ III:Sp. 753), derzufolge die Inkarnation "von der zeitweisen Metamorphose der Gottheit in Menschengestalt zu unterscheiden" ist.
- (203) Hacker 1960b: 47 ff.
- (204) Gonda 1960: 249; vgl. Bhagavadgītā IV, 7.
- (205) Hacker 1960a: 78 Anm. 3.
- (206) Gonda 1960: 250 ff.
- (207) Abegg 1928: 57 ff.

- (208) Eschmann 1972: 230 ff.
- (209) Gonda 1963: 158; Kulke 1972: 9.
- (210) Zum Propheten als "Typ religiöser Autorität" vgl.
Wach 1951: 393 ff.
- (211) Z.B. Anales Históricos: § 218; Codex Aubin: 403 ff.
- (212) Tezozomoc 1878: 313; vgl. auch 403.
- (213) Codex Aubin Ms: 20 und 21v; vgl. Chimalpahin 1958:
161 u. o.S.78.
- (214) Geschichte der Königreiche: § 1614.
- (215) Geschichte der Königreiche: § 784 ff.
- (216) Mönnich 1969: 63 ff.
- (217) Mönnich 1969: 127 ff.
- (218) Mönnich 1969: 156.
- (219) Mönnich 1969: 19 ff.
- (220) Mönnich 1969: 166.
- (221) Nur bei Torquemada wird Cihuacoatl "Mutter der Mensch-
heit" genannt (Mönnich 1969: 33), wahrscheinlich eine
an Eva inspirierte Metapher.

V. DAS WIRKEN DER MENSCHEN IN DER GESCHICHTE

- (1) Lanczkowski 1965b: 36 f.
- (2) Durán 1867/80 I: 328.
- (3) Radin 1959: 88 f.
- (4) Radin 1959: 89.
- (5) Z.B. Sahagún 1927: 92 ff.
- (6) Durán 1964: 209.
- (7) Geschichte der Königreiche: § 509 ff.
- (8) Geschichte der Königreiche: § 810.
- (9) Ixtlilxochitl 1930: 31.
- (10) Geschichte der Königreiche: § 812 ff.
- (11) Durán 1964: 154 ff.
- (12) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 323 f.
- (13) Chimalpahin 1958: 79.
- (14) Chimalpahin 1958: 100.
- (15) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 324 f.
- (16) Durán 1964: 217.
- (17) Sahagún 1950: 33.
- (18) Zur Forschungsgeschichte des sakralen Königtums vgl. Edsman 1959; zur gegenwärtigen Problemlage zusammenfassend Frankfort 1948; Hooke 1958 und La regalità sacra 1959.
- (19) Sahagún 1927: 453 ff; Codex Aubin: 71 ff; Tezozomoc 1878: 654 ff; Durán 1867/80 I: 488 f; Camargo 1889: 167 ff; Ixtlilxochitl 1891/92 II: 313 ff; Chimalpahin 1899: 181 f; Chimalpahin 1963: 137 ff.
- (20) Sahagún 1927: 361.
- (21) Sahagún 1927: 456.
- (22) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 327.
- (23) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 322.
- (24) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 327.
- (25) Tezozomoc 1878: 664; vgl. auch Durán 1867/80 I: 506 f.
- (26) Krickeberg 1956: 266.
- (27) "... sea norabuena padres míos; veamos lo más que ordenaren nuestros dioses..."(Tezozomoc 1878: 666); vgl. auch Durán 1867/80 I: 511.

- (28) "... los que se bañan en ella piensan que les hace dios gran merced". (Sahagún.1938 IV: 238).
- (29) Tezozomoc 1878: 366 ff; 430; vgl. hierzu H.B. Nicholson, 1959
- (30) Tezozomoc 1878: 667.
- (31) Tezozomoc 1878: 369.
- (32) Tezozomoc 1878: 669.
- (33) Durán 1867/80 I: 515.
- (34) Chimalpahin 1963: 113.
- (35) Sahagún 1927: 271 ff; Geschichte der Königreiche: § 114 ff.
- (36) Sahagún 1927: 273.
- (37) Zur Charakterisierung der Jenseitsregionen vgl. Sahagún 1927: 293 ff; Seler 19/2/23 IV: 108 und 123; sowie Dietrich 1972: 270 ff.
- (38) S. o. S. 129 f. Tlillan Tlapallan wird z.B. auch mit Chicomoztoc und Nonohualco, dem Ursprungsland der Nonohualca, die später Chalco besiedeln, gleichgesetzt. (Vgl. Chimalpahin 1889: 29 und 37; Chimalpahin 1963: 40 ff).
- (39) Seler 1902/23 IV: 355 f.
- (40) Tezozomoc 1878: 668 ff; Durán 1867/80 I: 518 ff; vgl. Seler 1899: 87 f.
- (41) Vgl. dazu vor allem Jiménez Moreno 1941 und (dagegen) Kirchhoff 1955.
- (42) Z.B. Historia Tolteca-Chichimeca: § 28 f.
- (43) Geschichte der Königreiche: § 176; Sahagún 1927: 274 ff. Bei Sahagún wird u.a. als *tetzahuitl* von Titlacauan berichtet, daß er sich in einen Huasteken verwandelt, als solcher die Tochter Huemac verführt und dadurch die Tolteken gegen Huemac aufhetzt.
- (44) Kirchhoff 1955: 167 ff.
- (45) Geschichte der Königreiche: § 174 ff.
- (46) Geschichte der Königreiche: § 225; vgl. auch Orígen de los Mexicanos: 24 f; Motolinía 1723 I: 254.
- (47) Die Leyenda de los soles berichtet als weiteren negativen Zug Huemac, daß er nicht im Stande ist, die Metapher der Regengötter zu verstehen, die mit ihm um Edelsteine und Quetzalfedern Ball spielen. Huemac lehnt die Maisstauden, welche ihm die Götter als "unsere grünen Edelsteine, unsere grünen Quetzalfedern" anbieten ab, woraufhin eine Hungersnot ausbricht (Geschichte der Königreiche: § 1601). Ein Ballspiel als augurischer Vorgang findet auch zwischen Moteuczoma II. und Nezahualpilli statt (Ixtilxochitl 1891/92 II: 314).
- (48) Tezozomoc 1878: 668 ff.

- (49) Tezozomoc 1878: 675.
- (50) Tezozomoc 1878: 678.
- (51) Seler 1899: 87; Seler 1902/23 II: 858.
- (52) Tezozomoc 1878: 679. Es ist auffallend, daß Huemac hier - wohl um sein geschichtsmächtiges Wirken zu kennzeichnen - *abusión* genannt wird, ein Beiname, der Übersetzung von *tetzahuitl* sonst meist ausschließlich für Huitzilopochtli verwendet wird.
- (53) Tezozomoc 1878: 681
- (54) Geschichte der Königreiche: § 158.
- (55) Dazu Díaz del Castillo 1965: 44 ff.
- (56) Tezozomoc 1878: 682 ff; dazu Orozco y Berra 1878: 679 Anm. 1; vgl. auch Durán 1867/80 I: 524 ff.
- (57) Tezozomoc 1878: 692.
- (58) Tezozomoc 1878: 692.
- (59) Tezozomoc 1878: 699.
- (60) Colloquios y Doctrina Christiana 1949: 102.
- (61) Sahagún 1927: 475.
- (62) Tezozomoc 1878: 700.
- (63) Zur Darstellung der Conquista bei Camargo vgl. Carrera Stampa 1945: 116 ff.
- (64) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 417f.
- (65) Der Text betont, Moteuczoma habe diese Schwester nicht geliebt, und begründet das folgendermaßen: "*era bigotta, amica dei sacerdoti, e per conseguenza avversa al sistema teocratico stabilito dal fratello*". Es wird dann geschildert, wie sie am Tage nach ihrer Beerdigung am Rande der Quelle, in der sie zu baden pflegte, sitzt. Das Volk weigert sich zunächst, Moteuczoma zu rufen, "*pensando che il ritorno in questo mondo da una sorella da lui odiata, doveva fortemente irritarlo*". Als Moteuczoma schließlich doch kommt, findet er sie: "*in mezzo ad una folla di preti, mentre assicurava a tutta questa gente con la massima franchezza, ch'era veramente morta, ma che nel momento che passava il fiume dell'oblivione, un giovane l'arrestò, la prese per mano, e le fece comprendere che il regno dei cattivi era finito, che Topilcin era in via per tornare nel Messico e spandere una nuova luce sull'Anahuac, e che la consigliò a riedere nuovamente alla vita, per annunziare la ultima risoluzione de Dio e predicare che tutti si preparassero a ricevere Topilcin rispettosamente e con gratitudine siccome una celeste redenzione, per ricevere ella la prima, devotamente, il divino liberatore*". (Tezozomoc 1842: 579).
- (66) Durán 1964: 319.
- (67) Sahagún 1927: 258.
- (68) Tezozomoc 1878: 700.
- (69) Sahagún 1927: 472.

- (70) Durán 1964: 302.
- (71) Sahagún 1927: 482 ff.
- (72) Sahagún 1927: 457: "Sie dachten, das ist Quetzalcoatl, unser Fürst, der gekommen ist".
- (73) Sahagún 1927: 485.
- (74) Ibid.
- (75) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 347.
- (76) Die spärlichen Angaben über die Regierungszeit von Cuitlahuac, dem unmittelbaren Nachfolger Moteuczomas sind von Ramírez (1957: 249 f) in seinem Aufsatz "Cuitlahuac" zusammengestellt.
- (77) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 348.
- (78) Sahagún 1927: 491 f.
- (79) Durán 1867/80 II: 35.
- (80) "*otimihiyohuilti otimociyahuilti ca mochantzinco ca moapaltsin ca mopetlatsin yn otiqualmomachilti auh nohuian ymixpan yn altepetl ypan tlahtoque*" (Chimalpahin 1958: 167).
- (81) Chimalpahin 1965b: 121.
- (82) Chimalpahin 1949/50 II: 97.
- (83) Tezozomoc 1878: 439.
- (84) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 387 f.
- (85) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 395 f.
- (86) Krickeberg 1952: 296.
- (87) Sahagún 1927: 543.
- (88) Ibid. 559.
- (89) Ibid. 548.
- (90) Ibid. 426.
- (91) Ibid. 323. In seinen Erläuterungen zum Begriff *tenitl* scheint Siméon (1885: 428) diese Stelle im gegenteiligen Sinne zu interpretieren.
- (92) Ixtlilxochitl 1891/92 II: 404.
- (93) Zu den einzelnen Truppenführern vgl. Seler 1902/23I: 205 ff.
- (94) Sahagún 1927: 564.
- (95) Sahagún 1927: 564; vgl. dazu de Lesur 1968: 184 f.
- (96) Sahagún 1927: 1.
- (97) Anales Históricos: § 364 f; vgl. auch Padden 1967: 219.
- (98) Sahagún 1927: 565.
- (99) Seler 1902/23 II: 513 und 545.
- (100) Sahagún 1950/64 IX: 23 ff und 27 ff;

- (101) Seler 1902/23 II: 562.
- (102) Sahagún 1950: 167 ff.
- (103) Lanczkowski 1962b: 347 ff.
- (104) Sahagún 1952: 169.
- (105) Sahagún 1952: 171.
- (106) Sahagún 1952: 167.
- (107) Sahagún 1952: 173.
- (108) Chimalpahin 1963: 111.
- (109) Ordenanza del Señor Cuauhtemoc 1952: 12v.
- (110) Anales Históricos: § 319 f; s.o.S.
- (111) Sahagún 1927: 564.
- (112) Lanczkowski 1962b: 326.
- (113) Sahagún 1927: 564.
- (114) Sahagún 1927: 565.
- (115) Vgl. auch Anales Históricos: § 364 ff.
- (116) Codex Ramírez 1878: 147.
- (117) Tezozomoc 1842: 585 f.
- (118) La Supervivencia de Cuauhtemoc 1951: 222.
- (119) La Supervivencia de Cuauhtemoc 1951: 217; vgl. auch Guzmán 1969.
- (120) Tezozomoc 1878: 227; Tezozomoc 1949: § 43 ff.
- (121) Tezozomoc 1949: § 39 und § 44.
- (122) Historia de los Mexicanos: 238; vgl. auch die piktographischen Darstellungen von Aztlán, z.B. Codex Boturini: 1; Codex Aubin: 3; Codex Mexicanus 1952: XVIII.
- (123) Tezozomoc 1949: § 90.
- (124) Durán 1876/80 I: 261; vgl. zur piktographischen Darstellung z.B. Codex Mendoza: 2r.
- (125) Seler 1902/23 II: 18; Kubler 1944.
- (126) Auch Sahagún (1927: 288) berichtet von Spuren, die Quetzalcoatl auf der Flucht in einem Stein hinterließ.
- (127) Tezozomoc 1949: § 57.
- (128) Tezozomoc 1878: 491; Sahagún 1927: 491.
- (129) Der Begriff der Mehrdeutigkeit der Geschichte ist von J. Hempel (1936: 27 ff) geprägt, der ihn jedoch in erster Linie im Bezug zur menschlichen Schuld ausdeutet.
- (130) Bultmann 1950: 205.
- (131) Römer 5: 14.
- (132) Goppelt 1939: 18 f.

- (133) Goppelt 1939: 19.
- (134) Bultmann 1950: 205.
- (135) Die Vorstellung eines "Todes der Götter" und die Tatsache, daß damit eine Religion ihren eigenen Untergang noch selbst auszudrücken vermag, ist bei G. Dietrich (1972: 363 ff) ausführlich behandelt.
- (136) *Anales Históricos*: § 233.
- (137) Albrektson 1967: 95.
- (138) Dieses Modell gibt auch Bottiglieri (1970: 146) in seinem oben (S. 21) besprochenen Aufsatz, der allerdings nach dem ersten Abschluß dieser Arbeit erschien, an.
- (139) Leisegang (1951: 355 ff) ordnet diese Typen der Geschichtsauffassung noch jeweils einer Gottesanschauung zu: Dem zyklischen System Pantheismus und Theismus, dem linearen Modell Deismus und Atheismus.
- (140) Vgl. hierzu Lanczkowski 1968: 288 ff und de Vries 1961: 295 ff.
- (141) Mit den Betrachtungen dieser "beiden hervorragendsten Religionsforscher unserer Zeit" schließt de Vries (1961: 363 ff) seine Geschichte der Mythologie.
- (142) *Eliade* 1949b: 366. Übersetzung nach de Vries 1961: 365.
- (143) Hartlich-Sachs 1952: 154.
- (144) Zu diesen Versuchen haben Hartlich-Sachs (1952: 154ff) in ihrer Untersuchung über "Die Entstehung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft" von Seiten einer theologischen Definition des Mythos ein Urteil gesprochen: "Es ist wichtig zu bemerken, daß 'Geschichtlichkeit' im Sinne der Einmaligkeit eines erzählten Geschehens in Raum und Zeit im Gegensatz zur Wiederkehr von Naturvorgängen nichts zu tun hat mit 'Geschichtlichkeit' im Sinne der geschichtlichen *W a h r h e i t*, d.h. des tatsächlich Vorgefallenseins der erzählten - einmaligen - Geschichte".... Es darf "nicht übersehen werden, daß die Vorstellung eines einmaligen Geschichtsverlaufes nicht weniger mythisch sein kann, als diejenige von einem wiederkehrenden personifizierten Naturvorgang, sofern unter 'mythisch' aus guten Gründen gerade jede Vorstellung befaßt werden muß, die die Wirklichkeit einer unmittelbar einwirkenden oder in Erscheinung tretenden Gottheit aussagt".
- (145) Pettazzoni 1950: 4.

Resumen

El significado religioso de la historia hasta la fecha fue investigado sobre todo por parte de los teólogos; tales investigaciones se ocupaban principalmente del cristianismo, de religiones afines a éste, o de "movimientos fundados en la esperanza de la salvación", de origen más reciente e influidos por el cristianismo. La concepción de la historia como de un proceso lineal, orientado hacia una meta determinada, proceso que puede ser portador de una revelación, parecía ser, a menudo una característica peculiar del cristianismo y de religiones históricamente afines, mientras que a todas las demás religiones les fue atribuido una concepción "ahistórica" o bien "cíclica". Tan sólo últimamente, investigaciones detenidas acerca de la valorización religiosa de la historia en distintas culturas han logrado vencer este antagonismo esquemático. Comparaciones más amplias y avanzadas entre diversas concepciones histórico-religiosas sólo serán factibles una vez que se cuente con investigaciones similares para todas las religiones. Con la representación monográfica de la concepción histórica azteca de la época tardía, el trabajo presente desea ofrecer una contribución a estos estudios. La base de la investigación la constituyen los textos aztecas que fueron anotados después de la Conquista en caracteres latinos, los correspondientes códices pictográficos y, además, las crónicas de redacción castellana. Estas fuentes en verdad llaman a una investigación de su concepción histórico-religiosa: son en gran medida de contenido histórico, mezclándose curiosamente relatos históricos con partes mitológicas, vale decir informaciones acerca de la intervención y actividad de los dioses. La concepción histórica de estos textos, que aquí serán investigados según criterios inherentes, es la de la hegemonía azteca a partir de Itzcoatl (1426-1440).

El concepto histórico azteca abarca los significados de mito y de historia: *tlatolli* de *itōa.tla* "decir algo" indica un relato auténtico, válido, que informa tanto de los acontecimientos terrenales,

inmanentes, como también de las palabras y actividades de los dioses trascendentales. Además, el concepto está ligado de manera especial con el de la soberanía (*tlatocayotl*), que asimismo parte del significado básico "decir", utilizando los relatos históricos para su legitimación.

La representación azteca de la historia está concebida en forma de anales; su base la constituyen noticias breves, captadas directamente de los modelos pictográficos, que pueden ser clasificadas según tres diferentes principios de composición: la sucesión de los años, respectivamente días, la secuencia de los lugares recorridos y la secuencia de los años de gobierno de un soberano. Aparte de esto existen aún genealogías, las que sin embargo jamás son ampliadas hasta constituir informes históricos. Las fuentes literarias, anotadas después de la Conquista en lenguaje azteca, complementan estas formas básicas con los correspondientes elementos de la tradición oral: cantos e himnos "historias de vida" (*nemilizamatl*), vale decir relatos biográficos y "diálogos" (*tlatolli*, respectivamente *axcaxtlatolli*), o sea reproducciones exhaustivas de los discursos y consejos entre nobles, pueblos y dioses. Los principios de composición y las especies de representación no pueden ser aplicados indiferentemente a todas las épocas históricas y reflejan una extraña concepción del espacio y del tiempo. Estas dos dimensiones son consideradas como estrechamente entrelazadas y determinadas respecto a su contenido: espacio y tiempo ejercen un influencia directa sobre los sucesos que en ellos acontecen. Cada lugar tiene, o puede tener su propio tiempo, o recuento anual: la relación que de una tribu le da a un lugar posteriormente capturado por ella está preestablecida desde la creación; la toma de tierras, comparable hasta cierto punto con aquella del Antiguo Testamento, viene a ser un acto religioso y señala una etapa importante en la historia. Es por eso que las diversas fuentes históricas generalmente se limitan a reproducir la historia de una unidad espacio-temporal, y de las tribus y dioses que le son adjudicados, vale decir la historia de una "comunidad" (*altepetl*), cuyo punto de vista a menudo es sostenido con extremada claridad.

El segundo capítulo analiza las distintas concepciones históricas de las fuentes literarias más importantes, considerando sobre todo una posible influencia de representaciones y valorizaciones cristianas. En eso resulta que el punto de vista del *altepetl* descrito ciertamente hace tendenciosa la descripción de situaciones profanas, p.ej. descripción de la participación que diversos *altepetl* tuvieron en una victoria, pero en el terreno religioso influye principalmente en la selección, apenas si en la valorización. Donde a pesar de todo se muestra una cierta tendencia a destacar positivamente determinadas corrientes religiosas y cultos, para juzgar a otras en cambio en forma negativa, siempre se puede comprobar como punto de partida una intención determinada ya por el cristianismo. De ello empero surgen recién relativamente tarde concepciones históricas acabadas en sí. Mientras que los Anales Históricos de la Nación Mexicana y la Historia Toltteca-Chichimeca apenas si mencionan el cristianismo, manteniendo con respecto a la Conquista ex profeso un criterio autóctono, viene a ser en orden cronológico la Historia de los Reinos el primer texto azteca en el que la representación respectivamente la valorización de la religión nativa parece ser influida, aunque apenas, por el cristianismo. En cambio en el Códice Aubin 1576, a pesar de que se le da gran importancia a los acontecimientos eclesiásticos de los primeros tiempos de la Colonia, no se encuentra ningún indicio de que el cristianismo le haya estampado su sello a la exposición, sino que, por el contrario, éste a su vez es entremezclado con rasgos de la antigua religión. Entre los cronistas posteriores son Tezozomoc y Camargo los que representan las posiciones más extremas. Tezozomoc crea por ultima vez una imagen tradicional de la historia nacional azteca, centrada en la adoración de Huitzilopochtli, confrontándola con la ideología de los conquistadores. Camargo en cambio se esfuerza por incorporar lo más ampliamente posible su argumentación y modo de ver cristianos y considera sólo la historia política de Tlaxcala como un nexo entre el tiempo antiguo y el nuevo. En Ixtlilxochitl y Chimalpahin se muestra en comienzos un problema que hoy en día resulta decisivo para la así llamada teología "autóctona" de las iglesias jóvenes, como ser el problema de la posición y legitimación de la propia historia dentro del plan cristiano de salvación.

Mientras que Ixtlilxochitl resuelve el problema diferenciando la religión de Tezcoco claramente de la de México, describiéndola al igual que la figura y el mensaje de Quetzalcoatl como *praeparatio evangelica*, y transformándola por eso mismo, se esfuerza Chimalpahin por situar la historia mexicana, en cuanto a sus elementos típicos, también teológicamente a un mismo nivel con la historia cristiana-occidental. En ello se insinúa el problema de una posible legitimación del paganismo dentro de la unidad de la creación que presume el cristianismo. En estas obras de los cronistas posteriores se añade a la exposición de la historia en el marco de la antigua concepción histórica mexicana el intento de una integración parcial o por los menos una confrontación deliberada con el cristianismo y su teología de la historia. Por lo tanto se está realizando aquí en el campo de la historia de ideas un proceso similar al que ocurre en las artes plásticas, donde a causa de la unión entre elementos estilísticos mexicanos y europeos por un cierto tiempo volvió a nacer un estilo propio. Si se tiene en cuenta estas peculiaridades de las fuentes, resulta una concepción histórica relativamente homogénea, en la que el grupo de los dioses nacionales, como ser Huitzilopochtli, Quetzalcoatl, Tezcatlipoca, Mixcoatl, así como el dios supremo, Ipalnemoaa, ya sea conjuntamente, ya sea en oposición unos con otros, dirigen la historia de las diversas tribus desde el principio.

El tercer capítulo se ocupa de la relación entre creación e historia, la que en la concepción del universo de los aztecas desempeña un papel preponderante. La creación participa en la historia respecto al contenido como a la forma - ella es una parte de los textos históricos, su representación se atiene a los principios de composición y a las especies de la representación histórica. Los dioses nacionales que dirigen la historia son también los protagonistas de la creación; los detalles de su actividad creadora - palabra, prefiguración y magia - son también característicos para su actividad en la historia. Creación e historia están unidos además por la idea de la *creatio continua*, vale decir la idea de que los sacrificios al sol, realizados en un comienzo por los dioses, tienen que seguir llevándose a cabo por

los hombres, que por los demás sólo fueron creados para este propósito, para asegurar la subsistencia del mundo y demorar el caso de la actual última era universal, a la que precedieron ya otras cuatro etapas de la creación. Condición previa inevitable para la ejecución de estos sacrificios es la guerra, que asimismo es utilizada especialmente para este propósito. La conservación del mundo entonces no depende, como a menudo se supone, de una repetición constante del culto "eterno" y con ello de un criterio histórico estático o por lo menos cíclico, sino más bien, en forma directa, del acontecer histórico único y diversificado y de su cambio. Es por eso que en la concepción azteca del universo hay que diferenciar entre el siempre inminente fin del mundo cósmico y las diversas finalidades históricas internas, las que - sean positivas como la toma de tierras y la expansión del imperio azteca, o negativas como el fin de algunos reinos - provocan una demora del fin del mundo cósmico, haciendo avanzar el proceso dialéctico de la historia.

Las actividades de los distintos dioses de la historia se examinan más detenidamente en el cuarto capítulo. Ahí resultan tres tipos diferentes, que continúan la actividad creadora de estos dioses, diferenciándolos de grupos de dioses similares. La historia es dirigida en primer lugar por revelaciones trascendentales, en las que los dioses le hablan a sus pueblos, prometen las metas a alcanzar y exigen el cumplimiento de sus órdenes. Este tipo de actividad de los dioses reviste rasgos de las religiones proféticas. En segundo lugar actúan los dioses por el medio de la presencia cültica, vale decir una señal visible, generalmente el así llamado "bulto sagrado" (*tlaquimilolli*), que es considerado como su "imagen" (*teixiptla*), que transmite su presencia real y que tanto puede convertirse en el sitio de sus revelaciones trascendentales, como que también puede desempeñar un papel en la actuación inmanente. El tercer tipo, la actuación inmanente, complementa la actuación trascendental, en la que los dioses intervienen en forma directa y a menudo sin que se les reconozca en los acontecimientos. En ello desempeñan un papel decisivo dos ideas diferentes: por una parte actúan los dioses a través de personas determinadas, que son consideradas como sus "imágenes"

y mantienen una relación especial y permanente con ellos. El concepto del *teixiptla* experimenta ahí una interpretación, que lo convierte en una expresión histórico-religiosa particular de la idea de la encarnación, que se diferencia tanto de los conceptos cristianos de la encarnación como de los correspondientes conceptos hindúes del *avatāra*. Además, los dioses aparecen por breves momentos en diferentes figuras, originando visiones fantasmales y "presagios" (*tetzahuitl*), que corresponden a la actividad de determinadas clases de magos humanos (*nahualli*), anunciando y definiendo, al igual que las teofanías, de los dioses, el futuro.

El quinto capítulo examina las funciones del rival humano de los dioses, del soberano. En su persona se unen *teixiptla* y *nahualli*. Por una parte es considerado como la "imagen", respectivamente el representante y vocero de los dioses, ostentando, por consiguiente, rasgos del reinado sagrado. Al mismo tiempo empero tiene la posibilidad, más aún el deber, de reconocer la voluntad de los dioses con los medios del *nahualli*, y contrarrestarla en caso necesario. Esta misión se la denota especialmente en la reacción de los soberanos mexicanos ante la Conquista y sus señales previas. Moteuczoma II. en un comienzo trata de seguir el ejemplo de Quetzalcoatl y Huemac, refugiándose en el más allá ante el ocaso evidente de su reino. Las respuestas de Huemac empero desaprueban este intento y en general el modo de vida de Moteuczoma, señalando el ejemplo de otros reyes toltecas que tampoco optaron por esta salida. Luego trata Moteuczoma de seguir el ejemplo de Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, induciendo al supuesto Quetzalcoatl a alejarse por medio de la magia. En vista de lo cual aparece el propio Tezcatlipoca, explicando lo infructuoso de esta empresa y señalando nuevamente el fracaso personal de Moteuczoma. Finalmente, Moteuczoma, de acuerdo con la fórmula de entronización, entrega el trono. Cuauhtemoc en cambio se esfuerza por situar la lucha contra los españoles dentro de la tradición de las guerras ordenadas por Huitzilopochtli. Para provocar una expresión de este dios, hace referencia a una batalla determinada en la cual la situación militar era análoga

a las circunstancias actuales pero que fue dominada con ayuda de Huitzilopochtli.

Las reacciones frente a la Conquista ejemplifican otro elemento más típico aún que es tratado en relación con la estructura de la concepción histórica azteca en el sexto y último capítulo: la tipología. Esta idea se la atribuye por lo general sólo a así llamadas concepciones históricas cíclicas. En el terreno azteca cumple con una doble función: es parte de promesas explícitas y es al mismo tiempo presagio en todo momento actualizable de un futuro aún desconocido. Este pensamiento combina la idea de una libre actuación de los dioses, que forman la historia según su voluntad, con la del tiempo como un factor causal, cuya influencia sobre los acontecimientos se repite a intervalos regulares. La estructura de la concepción histórica azteca es, por lo tanto ni cíclica ni linear; más bien se la puede describir, si no se quiere prescindir de un modelo, como espiral. La historia pasa desde el comienzo de la creación por las eras universales y las metas históricas internas de la última era universal hasta el último fin del mundo, atravesando una y otra vez las mismas constelaciones espacio-temporales que determinan la actividad histórica aparte de y junto a la actuación de los dioses.

En vista de la diferenciación marcada y ampliamente difundida entre el mito "no histórico" por un lado y la historia por el otro, diferenciación que también ha determinado para fines apologéticos la confrontación de concepciones históricas cíclicas y lineares, la concepción azteca de la historia adquiere una relevancia nueva. En la concepción del universo de los aztecas - y probablemente no sólo allí - el mito no sólo sirve de base y como condición previa para la realidad existente: también la va creando y formando siempre de nuevo y se despliega en el curso de la historia y a través de él.

Abkürzungen

AfV	Archiv für Völkerkunde.
Anales Históricos	Unos Annales Históricos de la Nación Mexicana. Die Manuscrits Nr.22 und 22 ^{bis} der Bibliothèque Nationale de Paris. Übersetzt und erläutert von Ernst Mengin. Berlin 1939.
BA	Baessler Archiv.
CA	Cuadernos Americanos.
Codex Aubin	Historia de la Nación Mexicana. Reproducción a todo color del Códice de 1567. Madrid 1963.
ERE	Encyclopaedia of Religions and Ethics.
Geschichte der Königreiche	Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico. Text mit Übersetzung von Walter Lehmann. "Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas", Bd. I. Stuttgart 1938.
Historia Tolteca-Chichimeca	Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca. Die Manuskripte 46 -58 ^{bis} der Nationalbibliothek in Paris. Übersetzt und erläutert von K.Th.Preuss und E. Mengin. Berlin 1937.
JSA	Journal de la Société des Américanistes.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
RMEA	Revista Mexicana de Estudios Antropológicos.
ZfE	Zeitschrift für Ethnologie.

Bibliographie

Abegg, Emil

1928 Der Messiasglaube in Indien und Iran. Berlin.

Acosta Saignes, Miguel

1946 Los teopixque. In: RMEA, vol.VIII: 147-205. México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1955 Nagualismo y complejos afines en el México colonial. in: "Miscelanea de estudios dedicados a Fernando Ortiz", vol. I: 11 - 28. La Habana.

Albrektson, Bertil

1967 History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel. Stockholm.

Alva s. Ixtlilxochitl.

Alvarado s. Tezozomoc.

Anales de la Conquista de Tlatelolco en 1473 y en 1521

1945 Documento escrito en náhuatl, con una versión al español y notas. Por Byron Mc Afée y R.H.Barlow. In: "Memorias de la academia mexicana de la historia", tomo IV: 326 - 339. México.

Anales Históricos de la Nación Mexicana.

Unos Annales Históricos de la Nación Mexicana. Die Manuscripts Nr. 22 und 22^{bis} der Bibliothéque Nationale de Paris. Übersetzt und erläutert von Ernst Mengin.

1939 Teil I: Die Handschrift nebst Übersetzung. In: BA, Bd. 22: 67-168. Berlin.

1940 Teil II: Der Kommentar. In: BA, Bd. 23: 115-139. Berlin.

1945 Unos Annales Históricos de la Nación Mexicana. Manuscript Mexicain No. 22. Liber in lingua nahuatl... Cum praefatione in lingua britannica, gallica, germanica et hispana atque indice paginarum edidit Ernst Mengin. "Corpus Codicorum Americanorum Medii Aevi", Vol. 2. Havniae.

Anales Históricos de la Nación Mexicana

- 1948 Unos Anales Históricos de la Nación Mexicana y Códice de Tlatelolco. Versión preparada y anotada por H. Berlin, con un resumen de los anales y una interpretación del código por R.H. Barlow. "Fuentes para la historia de México": 2. México.

Anales Mexicanos: Mexico Azcapotzalco 1426 - 1589

- 1900 In: "Anales del museo nacional", Ep. I, tomo 7:49-74. México.

Anders, Ferdinand

- 1966 Wort-und Sachregister zu Eduard Seler: "Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde". Graz.

Anderson - Dibble

- 1950/64 s. Sahagún 1950/64.

Anonymus Mexicanus

- Ms. Manuscrit No.254 der Bibliothèque Nationale de Paris (Sammlung Aubin-Goupil). Unveröffentlichte Teilübersetzung von Walter Lehmann in der Lehmann-Bibliothek des Ibero-Amerikanischen Institutes, Berlin. (Signatur Y 696).

Baetke, Walter

- 1944 Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen. Frankfurt/Main.
- 1956 Über die Entstehung der Isländersagas. "Bericht über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse", Bd.102, Heft 5. Berlin.

Barlow, Robert H.

- 1945a La Crónica X: Versiones coloniales de la historia de los Mexica-Tenochca.
In: RMEA, tomo VIII: 65-87. México.
- 1945b Tlatelolco como tributario de la triple alianza. In: "Memorias de la academia mexicana de la historia", tomo 4: 200-215. México.
- 1945c s. Anales de la conquista de Tlatelolco.
- 1947a Conquistas de los antiguos Mexicanos.
In: JSA, N.S. tome 36: 215-222.
- 1947b s. Codex Aubin 1576, 1947.
- 1948 Un problema cronológico: la conquista de Cuauhtinchan por Tlatelolco.
In: "Memorias de la academia mexicana de la historia", tomo VII: 147-151. México.

- 1949a Las conquistas de Moteczuma Xocoyotzin.
In: "Memorias de la academia mexicana de la historia",
tomo VIII: 159 - 172. México.
- 1949b s. Codex Azcatitlan 1949.
- 1952 Los Tecpanecas después de la caída de Azcapotzalco.
In: "Tlalocan", tomo III, núm. 3: 285 - 287. México.
- Barlow, Robert H. - Mc Afee, Byron
- 1946 La guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan según el
Código Cozcatzin.
In: Memorias de la academia mexicana de la historia",
tomo 5: 188 - 197. México.
- Barlow - Berlin
- s. Anales Históricos 1948.
- Barthel, Thomas S.
- 1964 Einige Ordnungsprinzipien im aztekischen Pantheon.
In: "Paideuma", Bd. X: 77-101. Wiesbaden.
- Bernal, Ignacio
- 1947 Los calendarios de Durán.
In: RMEA, tomo IX:125-134. México.
- 1957 Huitzilopochtli vivo.
In: CA, vol. 96:127-152. México.
- 1962 Bibliografía de arqueología y etnografía. Mesoamérica
y Norte de México 1514-1960. "Memorias del instituto
nacional de antropología y historia". México.
1964. s. Durán 1964.
- Beyer, Hermann
- 1908 Tamoanchan, das altmexikanische Paradies.
In: "Anthropos", Bd. III:871-874. Wien.
- 1921 El llamado "calendario azteca". Descripción y inter-
pretación del cuauhxicalli de la "casa de los águilas".
México.
- 1922 El llamado "calendario azteca" en la historia del
P. Sahagún.
In: "Mémoires de la société scientifique Antonio
Alzate", tomo XV:669-674. México.
- 1923 Algunos Datos nuevos sobre el calendario azteca.
In: "Mémoires de la société scientifique Antonio
Alzate", tomo XVII:405-411. México.
- Bleeker, Claas J.
- 1963 The Sacred Bridge. Researches into the Nature and
Structure of Religions. "Studies in the History of
Religions" VII. Leiden.

Bonte, H.G.

- 1930 s. Ixtlilxochitl 1930.

Bottiglieri, Mario André

- 1970 Die Geschichtsauffassung bei den Azteken.
In: "Aconcagua. Zeitschrift für Politik, Kultur
und Wirtschaft für die Länder iberischer und
deutscher Sprache", Bd. 6: 130-150. Vaduz.

Brandon, Samuel

- 1958 The Myth and Ritual Position Critically Considered.
In: Hooke 1958: 261-291.
- 1965 History, Time and Deity. A Historical and Comparative
Study of the Conception of Time in Religious
Thought and Practice. Manchester.

Brinton, Daniel G.

- 1894 Nagualism. A Study in Native American Folk-lore
and History. Philadelphia.

Bultmann, Rudolf

- 1950 Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer
Methode.
In: "Theologische Literatur-Zeitung", Bd. 75:205-212.
Halle-Berlin.

Burland, Cottie A.

- 1950 The Four Directions of Time. An Account of Page 1
of Codex Fejérváry Mayer. Santa Fé - New Mexico.
- 1951 The Tree of the Mixteca. A Short Story of the
Historical Codices of Mexico.
In: "The Civilisations of Ancient America. Selected
Papers of the XXIX. International Congress of Americanists": 68-71. Chicago.
- 1955 s. Selden Roll.
- 1965 s. Codex Egerton.

Cabrera, Pablo

- 1962 El calendario azteca. México.

Cairns, Grace

- 1962 Philosophies of History. New York.

Camargo s. Muñoz Camargo

Campos, Ruben M.

- 1922 Chapultepec. Its Legend and its History. México.

Cantares Mexicanos

- 1957 Alt-aztekische Gesänge. Nach einer in der Biblioteca
Nacional von Mexiko aufbewahrten Handschrift über-
setzt und erläutert von Dr. Leonhard Schultze Jena.
Hrsg. von Gerdt Kutscher. "Quellenwerke zur alten Ge-

schichte Amerikas, aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen", Bd. VI. Stuttgart.

1964/68 s. Garibay, Angel Maria K. 1964/68, Bd. II und III.

Carrera Stampa, Manuel

- 1945 Algunos aspectos de la historia de Tlaxcala de Diego Muñoz Camargo.
In: "Estudios de historia de la Nueva España", tomo V: 91-139. México.

Caso, Alfonso

- 1927 El teocalli de la guerra sagrada. México.
1936 La religión de los Aztecas. México.
1942 El paraíso terrenal en Teotihuacán.
In: CA, vol.6: 127-136. México.
1945 La fecha de la conquista de Tlatelolco por Tenochtitlan. In: "Memorias de la academia mexicana de la historia", tomo IV: 324-325. México.
1946 El águila y el nopal.
In: "Memorias de la academia de la historia", tomo V, núm.2: 93-104. México.
1949 El mapa de Tezacoalco.
In: CA, vol.47: 145-181. México.
1950 Explicación del reverso del Códice Vindobonensis.
In: "Memorias de el colegio nacional", tomo 5, núm. 5: 9-46. México.
1953 El pueblo del sol. México.
1954 Interpretación del Códice Gómez de Orozco. México.
1955/56 El calendario mixteco.
In: "Historia mexicana", vol.V: 481-497. México.
1958a Fragmentos de la genealogía del los príncipes mexicanos. In: JSA N.S., tome 47: 21-32. Paris.
1958b El calendario mexicano.
In: "Memorias de la academia mexicana de la historia", tomo 17: 41-96. México.
1960 Interpretación del Códice Bodley 2858. México.
1961 Nombres calendáricos de los dioses.
In: "El México antiguo", tomo IX ("Tomo especial de homenaje consagrado a honrar la memoria del ilustre antropólogo Dr. Hermann Beyer"): 75-97. México.
1964 Interpretación del Códice Selden 3135. México.
1966 Interpretación del Códice Colombino. México.
1967 Los calendarios prehispánicos. "Serie de cultura náhuatl. Monografías": 6. México.

Castillo, Cristóbal del

- 1908 Fragmentos de la obra general sobre la historia de los Mexicanos. Los tradujo al castellano Francisco del Paso y Troncoso. "Biblioteca náhuatl", vol.V. Firenze.
- Ms. Unveröffentlichte Übersetzung von Walter Lehmann in der Lehmann-Bibliothek des Ibero-Amerikanischen Institutes, Berlin. (Signatur Y 672).

Chadwick, Robert

- 1963 The God Malteutl in the "Histoyre du Mechique". In: "Tlalocan", vol. IV: 264-270. México.

Chavero, Alfredo

- 1871/72 s. Ixtlilxochitl 1871/72.
- 1892 s. Muñoz Camargo 1892.

Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Domingo de San Antón Muñon

- 1889 Anales. Sixième et septième relations (1258-1512). Publiées et traduites sur le manuscrit original par Rémi Siméon. "Bibliothèque linguistique américaine", tome XII. Paris.
- 1949/50 Diferentes Historias Originales de los Reynos de Culhuacan, de México y de Otras Provincias. Manuscrit Mexicain No.74. Liber in lingua mexicana.... Cum praefatione in lingua britannica, gallica, germanica et hispana atque indice paginarum edidit Ernst Mengin. "Corpus Codicorum Americanorum Medii Aevi", Vol. III. Havniae.
- 1950 Diferentes Historias Originales de los Reynos de Culhuacan, y México y de Otras Provincias. Das Manuscrit Mexicain No. 74 der Bibliothèque Nationale de Paris. 5 Relación. Übersetzt und erläutert von Ernst Mengin. "Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg", Bd. 22. Hamburg.
- 1958 Das Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacan und weitere ausgewählte Teile aus den "Diferentes Historias Originales". Aztekischer Text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehmann und Gerdt Kutscher. "Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen", Bd. VII. Stuttgart.
- 1963 Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte México's. Teil 1: Die Zeit bis zur Conquista 1521. Text herausgegeben von Günter Zimmermann. "Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde", Bd. 68. Reihe B, Bd. 39, Hamburg.
- 1965a Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan. Paleografiadas y traducidas del náhuatl con una introducción por Silvia Rendón. México.

- 1965b Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte México's.
Teil 2: Das Jahrhundert nach der Conquista (1522-1615).
Aztekischer Text herausgegeben von Günter Zimmermann.
"Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde", Bd.
69. Reihe B, Bd. 39. Hamburg.
- Clark, James Cooper
- 1912 The Story of "Eight Deer" in the Codex Colombino.
London.
- 1938 s. Codex Mendoza 1938.
- Codex Aubin 1576
- 1947 La segunda parte del Códice Aubin (desde la llegada
de los Españoles hasta 1608). Versión española por
Byron Mc Afee y R.H. Barlow.
In: Memorias de la academia mexicana de la historia",
tomo 6: 156-187.
- 1963 Historia de la nación mexicana. Reproducción a todo
color del Códice de 1576. Introducción, notas, índices,
versión paleográfica y traducción directa del náhuatl
por Charles E. Dibble. Madrid.
- Ms. Unveröffentlichte Übersetzung von Walter Lehmann in
der Lehmann-Bibliothek des Ibero-Amerikanischen In-
stitutes, Berlin (Signatur Y 664).
- Codex Azcatitlan
- 1949 El Códice Azcatitlan. Traducido y anotado por R.
Barlow. In: JSA, N.S. Tome 38: 101-135, 29 Tafeln.
Paris.
- Codex Becker
- 1961 Codices Becker I und II. Kommentar und Beschreibung
von Karl A. Nowotny. "Codices Selecti", IV. Graz.
- Codex Bodley 2858
- 1960 Codex Bodley 2858. Facsimile. Mit: A. Caso: Interpre-
tación del Códice Bodley 2858. México.
- Codex Boturini
- 1830 In: Kingsborough, Edward King, Lord, "Antiquities of
Mexico", I, part 3. London.
- Codex Colombino
- 1966 Codex Colombino. Facsimile. Mit: A. Caso: Interpre-
tación del Códice Colombino. México.
- Codex Cozcatzin
- 1891 In: Boban, Eugène, "Documents pour servir à l'histoi-
re du Mechique", I: 329-348, plates 20-21. Paris.

Codex Dresdensis

- 1880 Die Mayahandschrift der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden. Herausgegeben von Ernst Förstemann. Leipzig.

Codex Egerton

- 1965 Codex Egerton No.2895. Facsimile. Mit einer Einleitung von C.A.Burland. "Codices Selecti", VII. Graz.

Codex Gómez de Orozco

- 1933 El Códice de San Antonio Techialoyan.
In: "Anales del museo nacional de arqueología, historia y etnografía", IV, 8: 311-322. México.

Codex Mendoza

- 1925 Colección de Mendoza o Códice Mendocino. Facsimile fototípico dispuesto por Francisco del Paso y Troncoso. Edición acompañada de una introducción por Jesús Galindo y Villa. México.
1938 The Mexican Manuscript Known as the Collection of Mendoza and Preserved in the Bodleian Library Oxford. Edited and translated by J. Cooper Clark. 3 vols. London.

Codex Mexicanus

- 1952 Commentaire du Codex Mexicanus Nos. 23-24 de la bibliothèque nationale de Paris par E. Mengin.
In: JSA N. S., tome 41: 287-498, Atlas. Paris.

Codex Nuttall

- 1902 Facsimile of an Ancient Mexican Codex Belonging to Lord Zouche of Harynsworth, England, with an Introduction by Zelia Nuttall. Cambridge, Mass.

Codex Ramírez s. Tezozomoc 1878.

Codex Rickards s. Rickards, Constantine G.

Codex Rios s. Codex Vaticanus A.

Codex Telleriano-Remensis

- 1899 Manuscrit mexicain du cabinet de Ch.-M. Le Tellier, archevêque de Reims, à la Bibliothèque Nationale (Ms. Mex. No. 385). Reproduit en photochromographie aux frais du Duc de Loubat et précédé d'une introduction contenant la transcription complète des anciens commentaires hispano-mexicains par E.-T. Hamy. Paris.

Codex Vaticanus A

- 1900 Il Manoscritto Messicano Vaticano 3778, detto il Codice Rios. Facsimile. Rom.

Codex Vindobonensis

- 1929 Facsimileausgabe der mexikanischen Bilderhandschrift der Nationalbibliothek in Wien. Eingeleitet von Walter Lehmann und Ottokar Smital. Wien.

Codex Xolotl

- 1951 El Códice Xolotl por Charles E. Dibble. "Publicaciones del instituto de historia", Ser.1, 22. México.

Colby, Benjamin N.

- 1962 Omens in the Florentine Codex.
In: "Akten des XXXIV. Amerikanistenkongresses":
670-672. Horn - Wien.

Colloquios Doctrina Christiana s. Sahagún 1949.

Colpe, Carsten

- 1968 Mythische und religiöse Aussage innerhalb und außerhalb des Christentums.
In: "Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums" (Hrsg. von H.J.Birkner und D. Rössler): 16-36.
Berlin.

Dentan, Robert C.

- 1966 The Idea of History in the Ancient Near East. Edited
by Robert C. Dentan. New Haven - London.

Díaz del Castillo, Bernal

- 1965 Wahrhaftige Geschichte der Entdeckung und Eroberung
von Neuspanien. Herausgegeben und bearbeitet von
G.A. Narciß. Stuttgart.
1950/64 s. Sahagún 1950/64.
1951 s. Codex Xolotl 1951.
1963 s. Codex Aubin 1576 1963.

Dieseldorff, Erwin P.

- 1930 The Aztec Calendar Stone and its Significance.
In: "Proceedings of the twenty-third International
Congress of Americanists": 211-222. New York.

Dietrich, Gabriele

- 1972 Tod und Jenseits in der aztekischen Religion.
Dissertation. Berlin.

Dietschy, Hans

- 1940/41 Mensch und Gott bei mexikanischen Indianern.
In: "Anthropos", Bd.35/36: 326-340.
St. Gabriel Mödling.
1941/42 Vom Charakter des höchsten Gottes der Azteken.
In: "Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für
Anthropologie und Ethnologie", Bd.18: 23-40.

Durán, Diego

- 1867/80 Historia de las Indias de Nueva-España y islas de
tierra firme. La publica José F. Ramírez.

- 1964 The Aztecs. The History of the Indies of New Spain. Translated with notes, by Doris Heyden and Fernando Horcasitas. Introduction by Ignacio Bernal. New York.
- 1967 Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme. Ed. paleogr. del. ms. autógrafo de Madrid, con introducción, notas y vocabularios de palabras indígenas y arcaicas. La prepara y da a luz: Angel M. Garibay. México.

Edsman, Carl-Martin

- 1959 Zum sakralen Königtum in der Forschung der letzten hundert Jahre.
In: "La regalità sacra": 3-17./Leiden.

Eliade, Mircea

- 1949a Le mythe de l'éternel retour. Paris.
- 1949b Traité d'histoire des religions. Paris².
- 1953 Der Mythos der ewigen Wiederkehr. Düsseldorf.

Eschmann, Anncharlott

- 1970 Die Funktion der Geschichte im religiösen Weltbild Altmexikos. In: "Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses", II: 353-359. München.
- 1972 Der Avatāragedanke im Hinduismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts.
In: "Numen", Bd. XIX: 229-240, Leiden.

Fascher, Erich

- 1927 *PROPHETES*. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung. Giessen.

Foster, George M.

- 1944 Nagualism in Mexico and Guatemala.
In: "Acta Americana" II: 85-103. Mexico-City - Los Angeles.

Frankfort, Henri

- 1946 The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East (Ed. by H. Frankfort). Chicago.
- 1948 Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. Chicago.

Frankl, Viktor

- 1962 Die Begriffe des mexikanischen Kaisertums und der Weltmonarchie in den "Cartas de Relación" des Hernán Cortés. In: "Saeculum", Bd. XIII: 1-34. Freiburg

- 1966 Die "Cartas de Relación" des Hernán Cortés und der Mythos der Wiederkehr des Quetzalcoatl.
In: "Adeva-Mitteilungen", H. 10: 7-18. Graz.
- Fuchs, Stephen
- 1965 Rebellious Prophets. A Study of Messianic Movements in Indian Religions. Bombay.
- v. Gall, August
- 1929 Weltende und seine Vorzeichen im Glauben der alten Azteken. In: "Nachrichten der Giessener Hochschulgeseellschaft", Bd. 7, H.2: 34-45. Giessen.
- 1930 Quetzalcouatl.
In: "Nachrichten der Giessener Hochschulgeseellschaft", Bd.7, H.3: 26-51. Giessen.
- Gamiz, Abel
- 1942 Quetzalcoatl.
In: "Anuario de la sociedad folclórica de México", Vol.II: 91-107. México.
- García, Gregorio
- 1729 Origen de los Indios de el nuevo mundo, é Indias occidentales. Segunda impresión.Madrid.
- García Granados, Rafael
- 1952/53 Diccionario biográfico de historia antigua de Méjico. "Publicaciones del instituto de historia", 1a serie Núm. 23. 3 Vols. Méjico.
- García Icazbalceta, Joaquín
- 1891 Nueva colección de documentos para la historia de México, tomo III. México.
- Garibay Kintana, Angel María
- 1945 Un cuadro real de la infiltración del hispanismo en el alma india, en el llamado "Códice de Juan Bautista". In: "Filosofía y letras", T.9: 213-241. México.
- 1952 Chicomoztoc Quinehuayan.
In: "Tlalocan", Vol.III: 365-369. México.
- 1953/54 Historia de la literatura náhuatl. 2 Vols.: P.1: Etapa autónoma. P.2: El trauma de la conquista. México.
- 1959 s. León-Portilla 1959b.
- 1964a Apasionante fusión de dos culturas.
In: "México en la cultura", Epoca 3: 82o. México.
- 1964b Los historiadores del México antiguo en el virreinato de la Nueva España. In: CA, Vol.132: 129-147. México.

- 1964/68 Poesía náhuatl. Paleografía, versión, introducción, notas y apéndice. 3 vols.:
 I: Romances de los señores de la Nueva España. Manuscrito de Juan Bautista de Pomar. Tezcoco, 1582.
 II: Cantares Mexicanos. Manuscrito de la biblioteca nacional de México. Primera parte.
 III: Cantares Mexicanos. Manuscrito de la biblioteca nacional de México. Segunda parte. México.

- 1965 Teogonía e historia. Tres opúsculos del siglo XVI. Edición preparada por A.M. Garibay. México.

Gensichen, Hans-Werner

- 1965 "Einheimische" Theologie und ökumenische Verantwortung. In: "Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika". (Hrsg. v. H.-W. Gensichen) Bd.I: 15-31.
 1970 Tendenzen der Religionswissenschaft. In: "Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft". (Hrsg. von H. Siemers und H. Reuter): 28-40. Göttingen.

Geschichte der Königreiche

- 1938 Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico. Text mit Übersetzung von Walter Lehmann "Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas", Bd.I. Stuttgart.
 1945 Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles. Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez. "Publicaciones del instituto de historia". Primera serie núm 1. México.

Gonda, Jan

- 1960 Die Religionen Indiens I. Veda und älterer Hinduismus. "Die Religionen der Menschheit", Bd. 11. Stuttgart.
 1963 Die Religionen Indiens II. Der jüngere Hinduismus. "Die Religionen der Menschheit", Bd.12. Stuttgart.

Goppelt, Leonhard

- 1939 Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. Gütersloh.

Guariglia, Guglielmo

- 1956 Il messianismo russo. Roma
 1959 Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerekundliches und religionsgeschichtliches Problem. Wien.

Guzmán, Eulalia

- 1949 El MS. original del Códice de 1576. In: "Tlalocan", Vol. III: 87-91. México
 1951 s. Perez Martínez, Hector, 1951.

- 1969 Cuauhtemoc. Resumen de datos biográficos y cronológicos según la historia de México - Tenochtitlan y la tradición de Ichcateopan.
In: "Magisterio. Revista mensual de orientación", No. 103, Septiembre 1969. México.
- Hacker, Paul
- 1960a Frahlāda. Wesen und Wandel einer Idealgestalt. Wiesbaden.
- 1960b Zur Entwicklung der Avatāralehre.
In: "Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens", IV, 1960: 47-70. Wien.
- Haekel, Josef
- 1952 Die Vorstellung vom zweiten Ich in den amerikanischen Hochkulturen.
In: "Kultur und Sprache. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", Bd.IX: 124-188. Wien.
- 1959 Hochgott und Götter im alten Mexiko.
In: "Kairos". Bd.I: 131-144. Salzburg.
- Haml, Franz
- 1951 Die Religionen der Mexikaner, Maya und Peruaner.
In: "Christus und die Religionen der Erde".
(Handbuch der Religionsgeschichte, hrsg.v.F. König), Bd.II: 751-784. Freiburg.
- Hartlich, Christian - Sachs, Walter
- 1952 Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft. Tübingen.
- Heiler, Friedrich
- 1920 Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung.
2. verbesserte Auflage, München.
- 1961 Erscheinungsform und Wesen der Religion.
"Die Religionen der Menschheit", hrsg. v. Chr.M. Schröder, Bd.1. Stuttgart.
- Hempel, Johannes
- 1930 Altes Testament und Geschichte.
"Studien des apologetischen Seminars". Gütersloh.
- 1936 Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prophetischen Theologie.
"Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", Bd.I. Göttingen.
- 1954 Glaube, Mythos und Geschichte im Alten Testament.
"Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft", 64: 109-164.

Historia de los Mexicanos por sus pinturas

- 1891 In: "Nueva colección de documentos para la historia de México", tomo III: 228-263. México.

Historia Tolteca-Chichimeca

- Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca. Die Manuskripte 46-58^{bis} der Nationalbibliothek in Paris. Übersetzt und erläutert von K. Th. Preuss und E. Mengin.
- 1937 Teil 1: Die Bilderschrift nebst Übersetzung. BA, Beiheft IX. Berlin.
- 1938 Teil 2: Der Kommentar. In: BA N.F., Bd.XXI: 1-66. Berlin.
- 1942 Historia Tolteca-Chichimeca. Liber in lingua nahuatl... Cum praefatione in lingua britannica, gallica, germanica et hispana atque indice paginarum edidit Ernst Mengin. "Corpus Codicorum Americanorum Medii Aevii", Vol. I. Havniae.
- 1947 Historia Tolteca-Chichimeca. Anales de Quauhtinchan. Versión preparada y anotada por Heinrich Berlin en colaboración con Silvia Rendón. Prólogo de Paul Kirchhoff. "Fuentes para la historia de México", Vol.I. México.
- Ms. Unveröffentlichte Übersetzung von Eduard Seler, bearbeitet von Walter Lehmann in der Lehmann-Bibliothek des Ibero-Amerikanischen Institutes, Berlin (Signatur Y 693).

Histoyre du Mechique

- 1905 Manuscrit français inédit du XVI^e siècle. Publié par Edouard de Jonghe. In: JSA, N.S. tome 2: 1-45. Paris.

Höltker, Georg

- 1930 Dvandvaähnliche Wortkuppelung im Aztekischen. In: "Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", Jhrg. 1: 349-360. Wien.

Hoffmeister, W.

- 1955^f Wörterbuch der Philosophischen Begriffe. Hrsg. von W. Hoffmeister. Hamburg.

Hooke, S.H.

- 1958 Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel. Edited by S.H. Hooke. Oxford.

Hornung, Erich

- 1966 Der Untergang Mexikos im indianischen Geschichtsbild. In: "Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit". S. 1-50. Darmstadt.

Hvidtfeldt, Arild

- 1958 Teotl and *Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion. With a General Introduction on Cult and Myth. Copenhagen.

Ixtlilxochitl, Fernando de Alva

- 1891/92 Obras históricas. Publicadas y anotadas por Alfredo Chavero. Tomo I: Relaciones. 1891. Tomo II: Historia chichimeca. 1892. México.
- 1930 Das Buch der Könige von Tezcucó (Auszug). Übersetzt und bearbeitet von H.G. Bonte. Leipzig.

Jiménez Moreno, Wigberto

- 1938 s. Sahagún 1938.
- 1941 Tula y los Toltecas según las fuentes históricas. In: RMEA, T.V.: 79-83. México.
- 1954/55 Síntesis de la historia precolonial del valle de México. In: RMEA, T. XIV: 219-236. México.
- 1959a La conquête du Mexique: Choc et fusion de deux mondes. In: "Nouvelles du Mexique", No.16: 5-9. Paris.
- 1959b Diferente principio del año entre diversos pueblos y sus consecuencias para la cronología prehispánica. In: "El México antiguo", tomo IX. ("Tomo especial de homenaje consagrado a honrar la memoria del ilustre antropólogo Doctor Herman Beyer"): 137-152. México.
- 1962 Las fuentes escritas de la historia precolombial de México. In: "Akten des XXXIV. Internationalen Amerikanistenkongresses": 216-218. Horn - Wien.
- 1963 La historiografía tetzcocana y sus problemas. In: RMEA, tomo 18, 1962: 81-85. México.
- 1964 Filosofía de la vida y transculturación religiosa. La religión mexicana y el cristianismo. In: "Actas y memorias del XXXV. congreso internacional de americanistas": 543 - 550. México.

de Jonghe, Edouard

- 1905 s. Histoyre du Mechique 1905.

Kerkhoff, Manfred

- 1964 Die Philosophie der Nahuavölker. In: "Zeitschrift für Philosophische Forschung", Bd. XVIII: 185-215. Meisenheim/Glan.

Kirchhoff, Paul

- 1940 Los pueblos de la Historia Tolteca-Chichimeca. Un estudio histórico - sociológico. in: "Historia Tolteca-Chichimeca", 1947: XIX -XLIV.
- 1951 El autor de la segunda parte de la Crónica Mexicayotl. In: "Homenaje al Doctor Alfonso Caso": 225-227. México.

- 1954/55 Calendarios tenochca, tlattelolca y otros.
In: RMEA, tomo 14: 257-267. México.
- 1955 Quetzalcoatl, Huemac y el fin de Tula.
In: CA, Vol. 84: 163-196. México.
- 1961a Eine indianische Klassifizierung der mexikanischen
Götterwelt. In: "X. Internationaler Kongress für Re-
ligionsgeschichte, 1961" (Hrsg. vom Organisations-
ausschuß): 80-81. Marburg.
- 1961b Das Toltekenreich und sein Untergang.
In: "Saeculum", Bd.12: 248-265. München.
- 1962 Se puede localizar Aztlan?
In: "Anuario de historia", 1961 Año 1: 59-67. Méxi-
co.
- 1964 La aportación de Chimalpahin a la historia tolteca.
In: "Anales de antropología", Vol.I: 77-90. México.
- Kluge - Mitzka
- 1967 Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der
deutschen Sprache. 20. Auflage, bearb. v. Walther
Mitzka. Berlin.
- X. Internationaler Kongress für Religionsgeschichte
- 1961 Hrsg. vom Organisationsausschuß. Marburg.
- Konetzke, Richard
- 1972 Christentum und Conquista im spanischen Amerika.
In: "Saeculum", Bd.23: 59-73.
- Krickeberg, Walter
- 1922 Amerika.
In: "Illustrierte Völkerkunde". (Hrsg. v. Georg
Buschan) Band I: (52) - 427. Stuttgart.
- 1950 Bauform und Weltbild im alten Mexiko.
In: "Mythe, Mensch und Umwelt. Beiträge zur Reli-
gion, Mythologie und Kulturgeschichte". (Hrsg. v.
A.E. Jensen): 295-334. Frankfurt.
- 1952 Moctezuma II.
In: "Saeculum", Bd.3: 255-276. Freiburg.
- 1956 Altemexikanische Kulturen. Berlin.
- 1961 Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas.
In: Krickeberg, Müller, Trimborn, Zerries: "Die
Religionen des alten Amerika". ("Die Religionen
der Menschheit", Bd.7). Stuttgart.
- 1966 Altmexikanische Kulturen. Zweite Auflage. Mit einem
Anhang über die Kunst Altmexikos v. G.Kutscher.
Berlin.

Kubler, George

- 1944 The Name Tenochtitlan.
 In: "Tlalocan". Vol.I: 376-377. Sacramento.
- 1966 Indianismo y mestizaje como tradiciones americanas y
 clásicas.
 in: "Boletín del centro de investigaciones históri-
 cas y estéticas", Vol.4: 51-61. Caracas.

Kulke, Hermann

- 1972 Religious Cults and Royal Authority: the Case of the
 Chiefs of Orissa. Unpublished Paper presented to the
 3rd European Conference on Modern South Asian Stu-
 dies, Heidelberg July 1972.

Kutscher, Gerdt

- 1947 Le "Memorial Breve" de Chimalpahin. Un manuscrit me-
 xicain inédit de la bibliothèque nationale à Paris.
 In: "Actes du XXXVIII^e congrès international des
 américanistes": 407-418. Paris.
- 1949 s. Sahagún 1949.
- 1955 s. Selden Rolle 1955.
- 1957 s. Cantares Mexicanos 1957.
- 1958a s. Chimalpahin 1958.
- 1958b The Translation of the "Cantares Mexicanos" by Leon-
 hard Schultze Jena. In: "Proceedings of the thirty-
 second international Congress of Americanists, 1956":
 254-258. Copenhagen.
- 1961 (Postkolumbische Bilddokumente aus Mexiko im Berliner
 Museum für Völkerkunde: 1). Ein Stammbaum des könig-
 lichen Geschlechtes von Tetzaco.
 In: BA. N.F., Bd. 9: 233-263. Berlin.
- 1962 (Postkolumbische Bilddokumente aus Mexiko im Berliner
 Museum für Völkerkunde: 4). Die Genealogie des
 Tlatzcantzin. In: BA. N.F., Bd. 10: 319-337. Berlin.
- 1966 s. Krickeberg 1966.
- 1967 Berlin als Zentrum der Altamerika-Forschung. Eine bio-
 bibliographische Übersicht.
 In: "Jahrbuch der Stiftung Preussischer Kulturbesitz",
 Bd. 4: 88-122. Berlin.

Lanczkowski, Günter

- 1958 Die Begegnung des Christentums mit der aztekischen
 Religion. In: "Numen", Bd. IV: 58-81. Leiden.
- 1961 Fragen des religiösen Geschichtsverständnisses. Be-
 richt über den X. Internationalen Kongress für Reli-
 gionsgeschichte.
 In: "Saeculum", Bd. 12: 23-29. Freiburg.

- 1962a Quetzalcoat1 - Mythos und Geschichte.
In: "Numen", Bd.IX: 17-36. Leiden.
- 1962b Die religiöse Stellung der aztekischen Großkaufleute. In: "Saeculum", Bd.13: 346-362. Freiburg.
- 1965a Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe.
"Sammlung gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte", Bd. 244. Tübingen.
- 1965b Die Sprache von Zuiva als Initiationsmittel.
In: "Initiation. Contributions to the Study-Conference of the International Association for the History of Religions, held at Strasburg" (Hrsg. v. C.J.Bleeker): 27-39. Leiden.
- 1967 Elemente gnostischer Religiosität in altamerikanischen Religionen.
In: "Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina: 13-18 Aprile 1966" (ed.U.Bianchi): 676-690. Leiden.
- 1968 Neuere Forschungen zur Mythologie.
In: "Saeculum", Bd. 19: 282-309. Freiburg.
- 1970 Aztekische Sprache und Überlieferung. "Verständliche Wissenschaft", Bd. 105. Berlin, Heidelberg, New York.
- Landsberger, Benno
- 1926 Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt.
In: "Islamica", Bd. 2: 355-375. Leipzig.
- Lanternari, Vittorio
- 1960 Movimenti religiosi dei popoli oppressi. Milano.
- Lehmann, Walter
- 1902 Die Bezeichnung des Krieges im Mexikanischen, mit sprachlichen Erläuterungen. In: "Ethnologisches Notizblatt", Bd. III: 78-94. Berlin.
- 1905 Die fünf im Kindbett gestorbenen Frauen des Westens und die fünf Götter des Südens in der mexikanischen Mythologie. In: ZfE, Jhrg. 37: 849-871. Berlin.
- 1938 s. Geschichte der Königreiche 1938.
- 1949 s. Sahagún 1949.
- 1958 s. Chimalpahin 1958.
- Ms. Anonymus s. Anonymus Mexicanus Ms.
- Ms. Castillo s. Castillo, Cristóbal del Ms.
- Ms. Aubin s. Codex Aubin Ms.
- Ms. Historia s. Historia Tolteca-Chichimeca Ms.

Lehmann-Nitsche, Robert

- 1938 Tezcatlipoca und Quetzalcoatl, ihre ursprüngliche Sternnatur.
In: ZfE, Jhrg. 7o: 68-82. Berlin.

Leisegang, Hans

- 1951 Denkformen. 2. neu bearbeitete Auflage. Berlin.

León, Adrián

- 1949 s. Tezozomoc 1949.

León-Portilla, Miguel

- 1956 La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes. Prólogo de A.M. Garibay K. "Ediciones especiales del instituto indigenista interamericano", 18. México.
- 1959a Quetzalcóatl. Espiritualismo del México antiguo.
In: CA, Vol. 1o5: 127-139. México.
- 1959b Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista. Introducciones, selección y notas: M. León-Portilla. Versión de textos nahuas: Angel M. Garibay K. México.
- 1963a Aztec Thought and Culture (La Filosofía Náhuatl). A Study of the Ancient Nahuatl Mind. Translated by Jack Emory Davis. "The Civilization of the American Indian Series", 67. Norman.
- 1963b El pensamiento de Nezahualcoyotl acerca de Dios.
In: "Renovación", Año 1o, núm 11o: 2o-23. México .
- 1966a Axayácatl, poeta y señor de Tenochtitlan. In: "Estudios de cultura náhuatl", Vol.6: 29-45. México.
- 1966b Significado de la obra de Fray Bernardino de Sahagún.
In: "Estudios de historia novohispana", Vol.I: 13-27. México.
- 1967 Trece poetas del mundo azteca.
"Serie de cultura náhuatl. Monografías II". México.
- 1968 Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento. "Serie de culturas mesoamericanas", 2. México.

Lesur, Yólotl G. de

- 1968 El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana de Aztlán a Tula. In: "Anales del instituto nacional de antropología e historia", tomo XIX: 175-19o. México.

Lexikon für Theologie und Kirche

- 1957/67 Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. v. Joseph Höfer und Karl Rahner. Freiburg.

Lienzo Antonio de León

1954 In: Caso 1954. Fig. 7.

Lizardi Ramos, Cesar

1954/55 Sincronología azteca - europea.
In: RMEA, tomo 14: 237-255. México.

Löwith, Karl

1953 Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen
Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Zweite
Auflage. Stuttgart.

López Austin, Alfredo

1961 La constitución real de México Tenochtitlan. México.

1963 La fiesta del fuego nuevo según el Código Floren-
tino. In: "Anuario de historia", Año II: 73-91.
México.

Maag, Viktor

1961 Eschatologie als Funktion des Geschichtserlebnis-
ses. In: "Saeculum", Bd.12: 123-130. Freiburg.

Martí, Samuel

1960 Simbolismo de los colores, deidades, números y rom-
bos. In: "Estudios de cultura náhuatl", Vol. II:
93-127. México.

Martínez Marín, Carlos

1962 La cultura de los Mexica durante la migración.
Nuevas ideas. In: "Actas y memorias del XXXV con-
greso internacional de americanistas", tomo II:
113-124. México.

McAfee, Byron - Barlow, Robert H.

1945 Anales de la conquista de Tlatelolco en 1473 y en
1521. In: "Memorias de la academia mexicana de la
historia", tomo 4: 326-338. México.

1946 La guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan según el
Código Cozcatzin. Traducción y notas por Byron Mc
Afee y Robert Barlow. In: "Memorias de la academia
mexicana de la historia", tomo 5: 188-197. México.

1947 s. Codex Aubin 1947.

1948 Unos anales coloniales de Tlatelolco, 1519-1633.
Traducidos y anotados por Byron McAfee y Robert
Barlow. In: "Memorias de la academia mexicana de la
historia", tomo 7: 152-187. México.

Mendieta, Gerónimo de

1870 Historia eclesiástica indiana. La publica por pri-
mera vez Joaquín García Icazbalceta. México.

Mengin, Ernst

- 1937 s. Historia Tolteca-Chichimeca 1937.
- 1938 s. Historia Tolteca-Chichimeca 1938.
- 1939 s. Anales Históricos de la Nación Mexicana 1939.
- 1940 s. Anales Históricos de la Nación Mexicana 1940.
- 1942 s. Historia Tolteca-Chichimeca 1942.
- 1949/50 s. Chimalpahin 1949/50.
- 1950 s. Chimalpahin 1950.
- 1952 s. Codex Mexicanus 1952.

Mönnich, Anneliese

- 1969 Die Gestalt der Erdgöttin in den Religionen Mesoamerikas. Dissertation. München.
- 1973 Las deidades mexicanas llamadas Tonaleque, "Señores de los signos de los días." In: "Indiana. Beiträge zur Völker- und Sprachenkunde, Archäologie und Anthropologie des indianischen Amerika", Bd.1: 65-72. Berlin.

Molina, Alonso de

- 1944a Vocabulario en lengua castellana y mexicana. "Colección de incunables americanos del siglo XVI", tomo IV. Madrid.
- 1944b Vocabulario en lengua mexicana y castellana. "Colección de incunables americanos del siglo XVI", tomo IV. Madrid.

Moreno de los Arcos, Roberto

- 1967 Los cinco soles cosmogónicos. In: "Estudios de cultura náhuatl", Vol.VIII: 183-210. México.

Morgenstern, Julian

- 1945 The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting. Cincinnati.

Motolinía, Toribio de Benavente

- 1858 Historia de los Indios de la Nueva España. Publicada por Joaquín García Icazbalceta. "Colección de documentos para la historia de México, tomo I. México.

Mühlmann, Wilhelm

- 1961 Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen. Berlin.

Muñoz Camargo, Diego

- 1892 Historia de Tlaxcala. Publicada y anotada por Alfredo Chavero. México.

Nicholson, Hammond Burke

- 1959 The Chapultepec Cliff Sculpture of Motecuhzoma Xocoyotzin. In: "El México antiguo. Tomo especial de homenaje consagrado a honrar la memoria del ilustre antropólogo Doctor Hermann Beyer": 379-444. México.
- 1963 The Concept of History in Prehispanic Mesoamerica. In: "VI. congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques": 455. Paris.

Nicholson, Irene

- 1959 Firefly in the Night. A Study of Ancient Mexican Poetry and Symbolism. London.

Noriega, Raúl

- 1956 La piedra del sol y 16 monumentos astronómicos del México antiguo. Símbolos y claves. México.

Noth, Martin

- 1966 Geschichte Israels. Göttingen.

Nowotny, Karl Anton

- 1948 Erläuterungen zum Codex Vindobonensis (Vorderseite). In: AfV, Bd.3: 156-200. Wien.
- 1956 Die Chronik der Histoyre du Mechique. In: "Die Wiener Schule der Völkerkunde. Festschrift anlässlich des 25 jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien": 477-491. Horn - Wien.
- 1958 Die Bilderfolge des Codex Vindobonensis und verwandter Handschriften. In: AfV, Bd.13: 210-221. Wien.
- 1959 Über Aufgaben der Mexikanistik. Erschließung neuer Geschichtsquellen, religionswissenschaftliche Probleme. In: AfV, Bd.14: 119-131. Wien.
- 1961 s. Codex Becker 1961.
- 1962 Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt. "Monumenta Americana", Bd.III. Berlin.
- 1963 Der Bau der mexikanischen Hieroglyphen. In: "VIE congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques", tome II: 451-455. Paris.
- 1964 Die aztekischen Festkreise. In: ZfE, Bd.93: 84-106. Braunschweig.

Ordenanza del Señor Cuauhtemoc

- 1952 Paleografía, traducción y noticia introductoria de Silvia Rendón. In: "Middle American Research Institute Publication", Nr.12: 18-40. New Orleans.

Orígen de los Mexicanos

- 1891 In "Nueva colección de documentos para la historia de México", tomo III: 281-314. México.

Orozco y Berra, Manuel

- 1878 s. Tezozomoc 1878.

Padden, R.C.

- 1967 The Humming Bird and the Hawk. Conquest and Sovereignty in the Valley of Mexico, 1503-1541. Ohio.

Pannenberg, Wolfhart

- 1963 Offenbarung als Geschichte. In Verbindung mit R. Rendtorff, U. Willkens, T. Rendtorff herausgegeben von Wolfhart Pannenberg. "Kerygma und Dogma", Beiheft 1. Göttingen.

Paso y Troncoso, Francisco del

- 1908 s. Castillo, Cristobal del 1908.

Pérez Martínez, Hector - Guzmán, Eulalia u.a.

- 1951 La supervivencia de Cuauhtemoc hallazgo de los restos del heroe. México.

Pettazzoni, Raffaele

- 1950 Die Wahrheit des Mythos. In: "Mythe, Mensch und Umwelt. Beiträge zur Religion, Mythologie und Kulturgeschichte." (Hrsg. v. A.E.Jensen): 1-10. Frankfurt.
- 1955 L'onniscienza di Dio. Torino.

Pomar, Juan Bautista

- 1891 Relación de Tezcoco.
In: "Nueva colección de documentos para la historia de México", tomo III: 1-69. México.

Ponce de León, Pedro

- 1965 Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. In: "Teogonía e historia. Tres opúsculos del siglo XVI. Edición preparada por A.M. Garibay K.": 121-132. México.

Popol Vuh

- 1944 Das heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala. Nach einer wiedergefundenen alten Handschrift neu übersetzt und erläutert von Leonhard Schultze Jena. "Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas", II. Stuttgart und Berlin.

Preuss, Konrad Theodor

- 1900 Die Hieroglyphe des Krieges in den mexikanischen Bilderhandschriften.
In: ZfE, Bd.32: 109-145. Braunschweig.
- 1901 Kosmische Hieroglyphen der Mexikaner.
In: ZfE, Bd.33: 1-47. Braunschweig.
- 1929 Die Darstellung des zweiten Ichs unter den Indianern Amerikas.
In: "In Memoriam Karl Weule. Beiträge zur Völkerkunde und Vorgeschichte": 355-364. Leipzig.
- 1930 Mexikanische Religion.
In: "Bilderatlas zur Religionsgeschichte" (Hrsg. v. H.Haas) Lieferung 16. Leipzig.
- 1936 Der Ursprungsort Chicomoztoc nach der mexikanischen Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca.
In: BA, Bd. XIX: 97-101. Berlin.

Preuss, Konrad Theodor - Mengin, Ernst

- 1937 s. Historia Tolteca-Chichimeca 1937.
- 1938 s. Historia Tolteca-Chichimeca 1938.

Quecke, Kurt

- 1951 Der indische Geist und die Geschichte.
In: "Saeculum", Bd.2: 362-379. Freiburg.

Rad, Gerhard v.

- 1931 Zelt und Lade.
In: "Neue Kirchliche Zeitschrift", 42. Jahrg.: 476-498; und "Gesammelte Studien zum Alten Testament": 276-298. München.
- 1960 Theologie des Alten Testaments. Bd.2. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. München.
- 1962 Theologie des Alten Testaments. Bd.1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels. München.

Radin, Paul

- 1920 The Sources and Authenticity of the History of the Ancient Mexicans."University of California Publications in American Archaeology and Ethnology", Vol.17, No.1. Berkeley.
- 1959 The Sacral Chief among American Indians.
In: "La regalità sacra": 83-97. Roma - Leiden.

Ramírez, José Fernando

- 1957 Cuiclahuac.
In: "Fray Toribio de Motolinía y otros estudios", (2ª edición, corregida y aumentada): 249-259. México.

Ramírez Cabañas, Joaquín

- 1941 Los macehuales.
In: "Filosofía y letras", tomo 2: 119-124. México.

Regalità sacra, la

- 1959 Contributi al tema dell'VIII. congresso internazionale di storia delle religioni. Pubblicati col concorso della giunta centrale per gli studi storici. Roma - Leiden.

Relación de la Genealogía

- 1891 Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señorado en esta tierra de la Nueva España.
In: "Nueva colección de documentos para la historia de México", tomo III: 263-281. México.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart

- 1903/13 RGG¹. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung. Hrsg. v.F.M.Schiele u. L.Zschank. Tübingen.
1927/32 RGG². Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Hrsg. von H. Gunkel und L.Zschank. Tübingen.
1957/65 RGG³. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Hrsg. v.K.Galling. Tübingen.

Rendón, Silvia

- 1952 s. Ordenanza del señor Cuauhtemoc 1952.
1965 s. Chimalpahin 1965.

Reyes, Antonio de los

- 1953 Arte en lengua mixteca. México.

Ricard, Robert

- 1933 La "conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572. "Travaux et mémoires de l'institut d'ethnologie", 20. Paris.

Rickards, Constantine Georges

- 1913 Notes of the Codex Rickards. In: JSA, N.S. tome 10: 48-57. Paris.

Robelo, Cecilio A.

- 1905 Diccionario de mitología náhuatl. México.

Robertson, Donald

- 1911 Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools. "Yale Historical Publications. History of Art", 12. New Haven.

Robinson, James M. - Cobb, John B.

- 1967 Theologie als Geschichte. Hrsg. v. James M. Robinson
 und John B. Cobb. Stuttgart.

Sáenz, César A.

- 1962 Quetzalcóatl. México.

Sahagún, Bernardino de

- 1927 Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún, aus dem Aztekischen übersetzt von Eduard Seler. Hrsg. v. Cäcilie Seler-Sachs in Gemeinschaft mit W. Lehmann und W. Krickeberg. Stuttgart.
- 1938 Historia general de las cosas de Nueva España. Tomo 1-5. México.
- 1949 Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung von W. Lehmann. Aus dem Nachlass herausgegeben von G. Kutscher. "Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas", Bd. III. Stuttgart.
- 1950 Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken. Aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún übersetzt und erläutert von L. Schultze Jena. "Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas", Bd. IV. Stuttgart.
- 1950/64 Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Translated from the Aztec into English, with Notes and Illustrations by A. J. O. Anderson and Ch. E. Dibble, thirteen Parts. "Monographs of the School of American Research", 14. Santa Fé.
- 1952 Gliederung des alt-aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf. Aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún übersetzt und erläutert von L. Schultze Jena. "Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas", Bd. V. Stuttgart.

Sandoval, Fernando B.

- 1945 La relación de la conquista de México en la Historia de Fray Diego de Durán.
 In: "Estudios de historiografía de la Nueva España": 49-89. México.

Sarkisyanz, Manuel

- 1955 Russland und der Messianismus des Orients. Tübingen.

Schlunk, Martin

- 1923 Die Weltreligionen und das Christentum. Hamburg.

Schmidt, Peter J.

- 1965 Der Sonnenstein der Azteken. "Wegweiser zur Völkerkunde", H.6. Hamburg.

Schneider, Ulrich

- 1958 Indisches Denken und sein Verhältnis zur Geschichte. In: "Saeculum", Bd.9: 156-162.

Schoembs, Jakob

- 1949 Aztekische Schriftsprache. Grammatik (mit Lautlehre), Text und Glossar. Heidelberg.

Schultze Jena, Leonhard

- 1944 s. Popol Vuh 1944.
1950 s. Sahagún 1950.
1952 s. Sahagún 1952.
1957 s. Cantares Mexicanos 1957.

Séjourné, Laurette

- 1956 Burning Water. Thought and Religion in Ancient Mexico. London.
1962 El universo de Quetzalcoatl. Prefacio de Mircea Eliade. México - Buenos Aires.

Selden Rolle

- 1955 The Selden Roll. An Ancient Mexican Manuscript in the Bodleian Library at Oxford. Descriptive Commentary by Cottie A. Burland. With a Bibliography Compiled by Gerdt Kutscher. "Monumenta Americana", Bd.II. Berlin.

Seler, Eduard

- 1898 Quetzalcoatl - Kukulcan in Yucatan. In: ZfE. Bd.30: 378-416. Berlin.
1899 Altmexikanische Studien II.
1. Zauberei und Zauberer im alten Mexiko. 2. Die bildliche Darstellung der mexikanischen Jahresfeste. 3. Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner. Erste Hälfte.
In: "Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde", Bd.6, 2-4: 25-204. Berlin.
1900 Das Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung. Eine altmexikanische Bilderhandschrift der Bibliothèque Nationale in Paris. Mit Einleitung und Erläuterungen von Eduard Seler. Berlin.
1901 El cuauhxicalli del telpochcalli del templo mayor de México. In: "Anales del museo nacional", tomo 7: 260-262. México.
1902/23 Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde. 5 Bde. Berlin.

1927 s. Sahagún 1927.

Siméon, Rémi

1885 Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine. Paris.

1889 s. Chimalpahin 1889.

Soederblom, Nathan

1913 Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte. Leipzig.

Soustelle, Jacques

1940 La pensée cosmologique des anciens Mexicains. Paris.

1947 Observations sur le symbolisme du nombre cinq chez les anciens Mexicains.
In: "Actes du XXVIII. congrès international des Américanistes": 495-503. Paris.

1955 La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole. Paris.

1956 So lebten die Azteken am Vorabend der spanischen Eroberung. Stuttgart.

1957 La religion du Mechique. Ière partie: La religion des Aztèques.
In: "Histoire des Religions", tome V: 7-62. Bruxelles.

1958 Note sur certains aspects psychologiques de la société mexicaine au début du XVI^e siècle.
In: "Proceedings of the XXXII. International Congress of Americanists": 289-295. Copenhagen.

1966 Dioses terrestres y dioses celestes en la antigüedad mejicana.
In: "Diogenes", Año 14, No.56: 21-44. Buenos Aires.

Spence, Lewis

1923 The Gods of Mexico. New York.

Spengler, Oswald

1969 Der Untergang des Abendlandes. München.

Stenzel, Werner

1967 Das heilige Bündel in Mesoamerika.
Dissertation an der philosophischen Fakultät der Universität Wien. Wien.

1970 The Sacred Bundles in Mesoamerican Religion.
In: "Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses, 1968", Bd.2: 347-352. München.

Supervivencia de Cuauhtemoc s. Pérez Martínez, Hector.

Taubes, Jakob

- 1947 Abendländische Eschatologie. Bern.

Tentori, Tullio

- 1958 Rudimenti di arte drammatica fra gli indigeni americani. In: "Miscellanea Paul Rivet octogenario dicata", Vol.I: 189-196. México.

Ternaux-Compans, Henri

- 1840 Essai sur la théogonie mexicaine. "Nouvelles annales des voyages". Paris.

Tezozomoc, Hernando Alvarado

- 1842 Storia antica del Messico. "Viaggi, relazioni e memorie relative alla scoperta delle antichità ed alla storia delle bellissime e vaste regioni del Perù e del Messico, scritte dal Montesinos, dal Velasco e dal Torozomoc". Traduzione di Felice Graziani. Prato.
- 1878 Crónica Mexicana. Anotada por Manuel Orozco y Berra y precedida del Códice Ramírez, manuscrito del siglo XVI intitulado: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias, y de un examen de ambas obras, al cual va anexo un estudio de cronología mexicana por el mismo Sr.Orozco y Berra.
- 1949 Crónica Mexicayotl. Paleografía y traducción directa del náhuatl por Adrián León. México.

Thompson, J.Eric S.

- 1933 Mexico before Cortez. An Account of the Daily Life, Religion and Ritual of the Aztecs and Kindred People. New York.
- 1941 The Prototype of the Mexican Codices Telleriano - Remensis and Vaticanus A. "Carnegie Institution of Washington. Notes on Middle American Archaeology and Ethnology", No.6. Washington.

Toro, Alfonso

- 1923 La importancia etnográfica y lingüística de las obras del Padre Sahagún.
In: "Anales del museo nacional de arqueología, historia y etnografía", Vol.IV: 1-18. México.

Torquemada, Juan de

- 1615 Veynte y vn libros rituales y monarchia yndiana con el origen y guerras de los yndios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquistas, conversion y otras cosas maravillosas de la mesma tierra.
Tomos 1-3. Sevilla.
- 1723 Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana.
Tomos 1-3. Madrid.

Trimborn, Hermann

- 1963 Die indianischen Hochkulturen des alten Amerika.
Berlin.

Tschohl, Peter

- 1964 Kritische Untersuchungen zur spätindianischen Geschichte Südost-Mexikos. Teil I: Die aztekische Ausdehnung nach den aztekischen Quellen und die Probleme ihrer Bearbeitung. Dissertation an der philosophischen Fakultät der Universität Hamburg. Hamburg.

Tuveson, E.L.

- 1949 Millenium and Utopia. Los Angeles.

Vaillant, George C.

- 1944 Aztecs of Mexico. Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation. New York.

Vogt, Joseph

- 1961 Wege zum historischen Universum. Von Ranke bis Toynbee. Stuttgart.

Vries, Jan de

- 1961 Forschungsgeschichte der Mythologie. Freiburg-München.

Wach, Joachim

- 1951 Religionssoziologie. Tübingen.

Wagner, Hermann

- 1971a Das "Reich Tollan" in der Relación de la Genealogía und in den "Obras históricas" des Fernando de Alva Ixtlilxochitl. In: BA N.F., Bd.19: 141-149. Berlin.
- 1971b Die Tolteken. Ein Beitrag zur frühen Geschichte Mesoamerikas. Dissertation. Berlin.

Wendland, H.D.

- 1940 Geschichtsanschauung und Geschichtsbewegung im Neuen Testament. Gütersloh.

Wolff, H.W.

- 1964 Gesammelte Studien zum Alten Testament. "Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrh.". München.

Zantwijk, Rudolf A.M. van

- 1957 Aztec Hymns as the Expression of the Mexican Philosophy of Life.
In: "International Archives of Ethnography", Vol. XLVIII: 67-118. Leiden.

- 1962 La paz azteca. La ordenación del mundo por los Mexicanos. In: "Estudios de cultura náhuatl", Vol.III: 101-135. México.
- 1963 Principios organizadores de los Mexicanos. Una introducción al estudio del sistema interno del régimen azteca. In: "Estudios de cultura náhuatl", Vol.IV: 187-222. México.

Zimmermann, Günter

- 1955 Über einige stereotype Wendungen und Metaphern im Redestil des Aztekischen. In: BA N.F., Bd.3: 149-168. Berlin.
- 1960 Das Geschichtswerk des Domingo de Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin. "Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde", Bd.V. Hamburg.
- 1963 s. Chimalpahin 1963.
- 1965 s. Chimalpahin 1965b.

Zorita, Alonso de

- 1891 Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España. In: "Nueva colección de documentos para la historia de México", tomo III: 73-227. México.

Abbildungen und Übersichten

Synoptische Übersicht der Schöpfungsberichte nach S. 124

Karte und Abbildungen nach S. 168

Karte Das Hochtal von Mexiko zur Zeit der Conquista (nach Krickeberg 1956)

Abb.1 Codex Mexicanus XVI und XVII:
Genealogie des Königshauses von Mexico-Tenochtitlan (mit freundlicher Genehmigung der Bibliothèque Nationale, Paris)

Abb.2 Der Sonnenstein
(Umzeichnung nach Schmidt 1965, mit freundlicher Genehmigung des Hamburgischen Museums für Völkerkunde)

Abb.3 Codex Boturini:
Ereignisse auf der Wanderung

Abb.4 Codex Boturini:
"Gotträger" mit dem heiligen Bündel und Opferszene

Abb.5 Codex Mexicanus LXIX:
Der Untergang Tlatelolcos (mit freundlicher Genehmigung der Bibliothèque Nationale, Paris)

Namenregister

Aaron	178.	Atlacuihuayan	284.
Abegg	309.	Atlixco	253.
Abraham	109.	Atonaltzin	104.
Acamapich(tli)	151, 156, 249.	Axayacatl	50ff, 102, 151, 247, 250.
Acosta Saignes	126, 302.	Axolohua	217.
Acxoteca	23, 103f, 114, 194f, 226, 293.	Ayapanca	162.
Adam	107.	Ayotlan	258.
Ägypten	48, 109.	Azcapotzalco	34, 43, 62, 87, 154, 156, 281.
Afrika	110.	Azteca-Chico- moztoca	180.
Aguirre Beltrán	207, 297, 309.	Azteken	41, 101, 107f, 110, 123, 132, 149, 155, 157, 158f, 217, 219, 222, 263.
Ahuitzotl (Auitzotl)	31, 56, 101, 152, 220, 247, 255.	Aztlan (Azclā)	37, 78, 106, 108, 110, 123f, 158, 264, 288, 315.
Albrektson	18, 269, 277f, 316.	Aztlan-Colhuacan	78, 151.
Alva s. Ixtlilxochitl		Babel	107ff.
Alvarado s. Tezozomoc		Baetke	280.
Amaquemecan (-Chalco)	103, 105f, 114, 226, 293.	Barlow	285, 290, 299.
Amimitl (Amimicli)	173, 204f.	Barthel	126, 297.
Anales Históricos de la Nación Me- xicana	30, 35, 37, 52, 54, 57, 62, 64, 69, 90, 102, 114f, 163, 254ff, 259, 269, 281ff, 287, 291, 301, 305, 310, 314ff.	Bernal	181, 290, 304.
Anderson-Dibble	303f.	Beyer	142ff, 296, 299.
Anonymus Mexicanus	186, 291, 305.	Bleeker	210, 309.
Apoala	119.	Bonte	291f.
Aramäer	48.		
Ateconal	51.		
Atitlalabaca (Atlatlahuacan)	173, 205.		

Bottiglieri	21, 278, 316.	Chalchiuhmomozco	103f, 293.
Boturini	37.	Chalchiuhtepec	103.
Brandon	16f, 278, 303.	Chalchiuhtlicue	122, 127, 137, 143, 217.
Brinton	279.		
de S. Buenaventura	74.	Chalco	69, 74, 101ff, 106, 111, 134, 164, 312.
Bultmann	267f, 315f.		
Burland	119, 282, 295.		
Cabrera	143f, 299.	Chapoltepec	31, 37, 64, 88, 114, 133, 154, 159, 217, 231, 233ff, 261, 264, 269.
Cacama	98, 246.		
Çacateken	115.		
Cahualtzin	232.		
Cairns	278.		
Caitanya	213.	Chavero	290, 292, 299.
Camargo s. Muñoz Camargo		Chichimeca	71f, 162, 164, 171, 282, 307.
Camaxtli	83, 120, s.a. Mixcoatl- Camaxtli	Chichimeca- Moquihuixca	71.
	131f, 134, 145f, 170, 200, 203f.		
Cantares Mexicanos	289, 300.	Chichimeca- Quauhtinchantlaca	71, 280.
Carlos, Don	98.		
Carochi	59.	Chichimeca- Totollimpaneca	104f, 114, 167, 195.
Carrera Stampa	80, 84, 290, 313.	Chichimecatl	72.
Cartas de Relación	156f, 159.	Chichimeken	35, 65ff, 71ff, 75f, 107, 110, 124, 131, 139, 145, 162, 170f, 203f.
Caso	119, 146, 198, 282ff, 295, 299, 305.	Chicomoztoc	35, 46, 72f, 123f, 132, 280, 282, 312.
Castillo	23, 59, 82, 90, 102, 146, 171, 176, 180f, 186, 240, 280, 283f, 287, 290, 292, 299, 302ff, 313.	Chimalman	200, 203, 218.
Centzon Huitznahua	123, 166, 170, 183, 186, 203, 263f, 266.	Chimalpahin	23, 26, 28f, 44, 52, 56, 69, 78, 86, 94, 101ff, 106ff, 111f, 114f, 118, 131,
Ceri	86.		
Ceteuctli	236.		
Chalca	56, 101f, 293, 302.		

	158, 160, 163, 180f, 185, 194 196, 200, 217, 226, 232, 248, 251, 258, 262, 280ff, 285, 289, 291ff, 297f, 300ff, 311f, 314f.	- Mendoza	283, 315.
		- Mexicanus	31, 37, 52, 282, 284f, 305, 315.
		- Nuttall	143, 282, 286.
		- Ramírez	260, 315.
		- Rickards	282.
		- Rios s. Vaticanus A	
		- Telleriano- Remensis	206, 305, 309.
		- Vaticanus A	21, 307.
		- Vindobonensis	286.
		- Xolotl	32.
Chimalpopoca	151, 250.	Colhua	43, 75, 171, 223, 284.
Chimaltepetl	155.	Colhuacan	35, 56, 74, 101, 108, 163, 171, 223f.
Cholollan	92.	Colhuacatepec	162, 280, 288.
Christ(en)	94, 241f, 251.	Colloquios y Doc- trina Christiana	283, 313.
Christus	87, 93f, 106, 109ff, 267.	Copil	185, 187, 265f.
Cihuacoatl	218, 310.	Cortés	81ff, 98f, 156ff, 175, 237, 239, 241, 244, 246f, 249f, 254, 260, 288, 290, 294.
Cihuacoatl- Quilaztli	129.	Cotuha	201.
Cinacalco	231, 233ff.	Couenan	47, 164.
Cinteotl (Cinteul)	134, 298.	Coxcox Teuctli	223f.
Cipactli	127.	Coyoacan	66, 164, 223.
Cipactonal	120f, 129, 133, 141.	(Coyohuacan)	
Coatepec	166, 183, 186, 263f.	Coyolxauh(qui)	183.
Coatlan	254.	Crónica Mexicana	50, 86ff, 230f, 242.
Coatllicue (Cuatllicue, Couatlycue)	151, 183, 200, 203, 218, 285.		
Coatzacoalco	93.		
Codex Aubin 1576	37, 52, 78f, 102, 115, 217, 282ff, 289, 294, 296, 301f, 305, 310f, 315.		
- Azcatitlan	31, 52, 283.		
- Bodley 2858	119, 286, 295.		
- Boturini	37, 283f, 296, 302, 305, 315.		
- Cozcatzin	53.		
- Dresdensis	144.		
- Egerton	302.		
- Gómez de Orozco	119.		

Crónica Mexicayotl	86ff, 102, 110, 264f.	Förstemann	144.
- X	87, 90, 152f, 227, 242.	Foster	297.
Cuacuauhtzin (Quacuauhtzin)	51f.	Frankfort	311.
Cuauhcoatl	264.	Frankl	156ff, 160, 300.
Cuauhtemoc (Quauhtemoc)	62, 229, 242, 252ff, 256, 258, 259ff, 267.	Franziskaner	67, 237.
Cuetlaxteca	55.	Fuchs	278.
Cuitlahuac	43, 74, 76, 123, 153, 246, 314.	v. Gall	149f, 299.
Cuzco	170.	García	119, 295.
David	109.	Garibay	24, 28, 33f, 59, 61, 68, 74, 86, 280ff, 287ff, 291.
Díaz del Castillo	82, 90, 240, 283, 290f.	Gensichen	277, 294.
Dibble	289, 304.	Geschichte der Königreiche	28, 34, 43, 45, 55, 74, 76f, 96, 104, 115, 117, 119, 123, 130, 132, 138, 153, 163, 170, 177, 192f, 196, 200, 204f, 232f, 280f, 283ff, 289, 291, 293, 295ff, 304, 307ff.
Dietrich	120, 138, 153, 155, 277, 295ff, 300, 305, 309, 312, 316.	Gonda	309f.
Dietschy	298.	Goosen	269.
Dinkler	277.	Goppelt	315f.
Durán	60, 90, 108, 124, 151f, 165, 220, 223, 227, 230, 232, 240, 242, 248, 251, 287, 292, 296, 299, 301, 305, 311ff.	Grant	309.
Edsman	311.	Grijalva	237, 241.
Ehecatl	128, 130, 136.	Guariglia	278.
Eleasar	178.	Guzmán	315.
Eliade	13f, 17, 20f, 148, 273f, 277, 299, 316.	Hacker	309.
Erathostenes	109.	Haekel	125, 296f.
Eschmann	310.	Haml	304.
Európa	110.	Hartlich-Sachs	273, 316.
Fascher	302.	Heiler	167, 299, 301f.
		Hempel	17, 278, 315.

Iztac Tototl	35, 223ff.	Lienzo Antonio de León	282.
Jago, St.	240.		
Jahwe	47f, 117f.	Lienzo de Jucutácato	131.
Jiménez Moreno	126, 284, 312.	Lizardi Ramos	284.
de Jonghe	287.	Löwith	12, 14, 277.
Kalki	212.	Loubat, Duc de	113, 294.
Karl V.	98.	Luther	99.
Kastilien	251.	v. Maag	17, 278.
Kirchhoff	44, 125, 233, 284, 290, 297, 312.	Macuilxochitl	42.
		Malinalxochitl	187, 306.
Krickeberg	125, 231, 252, 283, 296f, 299, 303f, 306, 308, 311, 314.	Mapa de Teozacoalco	31.
		Mapa de Tepechpan	283.
Krsna	212f.	Marina	175.
Kubler	287, 294, 315.	Martínez	107.
Kulke	310.	Matlacxochitl	236.
Kurländer	107.	Maya	201, 278.
Kutscher	292ff.	Mayahuel	134.
Lanczkowski	279, 296f, 303, 306, 307ff, 311, 315f.	Mc Afee	285.
		Memorial Breve	160.
		Mendieta	60, 123, 128, 132, 169, 203, 206, 296ff, 302, 306, 308f.
Landsberger	279.		
Lanternari	278.		
Lehmann	35, 38, 76, 119, 129, 138, 142, 169, 205, 281, 284f, 289, 295ff, 299, 302, 304f.	Mendoza	71.
		Mengin	30, 53, 62, 281f, 287, 289, 306.
		Mexica	26, 56, 59, 64, 74f, 78, 87f, 108, 110f, 114, 119, 123, 151, 166, 258, 264f, 280.
Leisegang	316.		
León	290.		
León-Portilla	198f, 278, 290, 292, 297f, 308.		
de Lesur	304, 306, 314.	Mexico-Tenoch Tenochtitlan	50, 52, 62, 65, 68f, 70, 74, 78, 91, 97, 114, 166, 185, 216f, 264f.
Leyenda de los soles	74, 117ff, 122, 128, 130, 133f, 136ff, 142, 170, 200, 296, 302, 312.		

Mexikaner	31, 52, 63f, 66, 80, 89ff, 131, 153f, 163, 166, 177, 214, 254, 257,	Moteuczoma I. 146, 151, 231, (Motecuhçoma, 247, 250. Moteçuma, Monteçuma)
Mexiko	27, 31f, 50f, 53, 56f, 64, 67, 77f, 80, 85f, 89ff, 101f, 107, 115, 119, 131, 151, 153, 157f, 177, 186, 223, 225, 235f, 238, 243ff, 247f, 250, 255, 258f, 261, 264, 283.	Moteuczoma II. 65, 75f, 97f, (Motecuhçoma) 113, 148f, 158f, 165, 174, 222, 226f, 229ff, 236ff, 241ff, 248ff, 258, 261ff, 267, 288, 292, 294, 312ff. Motolinía 298, 312. Mühlmann 278.
Mexitin	102.	Muñoz Camargo 56f, 80ff, 87, 100f, 115, 158, 164f, 170, 203f, 239, 262, 281, 285, 290, 301f, 306, 308f, 311, 313.
Michoacan	239.	
Mictlantecutli	42, 128, 130.	
Mimixcoa	118, 136, 138, 200f, 302.	
Mitl	205.	
Mixcoatepec	177.	
Mixcoatl	42, 75f, 114, 123, 128, 131f, 141, 153, 170f, 173, 177, 203ff, 222, 302.	Nanacipatzin 102. Nahualtecuteuli 103f, 114. Nanahuatl 134ff. Nappatecutli 134. Nauhyotecuteuli 103ff, 106, 172, 200.
Mixcoatl- Camaxtli	74, 83, 113, 125f, 139, 164, 170, 172, 200, 203, 205f.	Nezahualcoyotl 56, 89, 95ff, 156, 217, 225, 292.
Mixquique	172.	Nezahualpilli 97ff, 226ff, 230f, 238, 250, 312.
Mixtecatl	132.	
Mönnich	127, 217, 297f, 302, 310.	Nicholson, 18f, 278, 312. H.B.
Molina	23f, 28, 140, 280ff, 284, 298, 301ff, 306.	Nicholson, I. 284, 292. Noah 107.
Moquihuix	50ff, 225f, 258.	Nochpalliicue 135f. Nonohualca 71ff, 106f, 132, 307.
Moreno de los Arcos	289.	Nonohualco 193, 312.
Morgenstern	304.	Noriega 143f, 299.

Noth	304.	Quauhtemcoc s. Cuauhtemoc	
Nowotny	303.	Quauhtenanco	257.
Octavian	109.	Quauhtinchan	46, 71.
Olmea(tl)	92, 103, 124, 132, 226, 284, 288, 293.	Quauhtinchan- tlaca	204f.
Olmos	283, 293.	Quauhtitlan	45, 55f, 74f, 123, 177, 223.
Omecihuatl	139.	Quauhtlehuanitzin	101.
Ometecutli	139f.	Quecke	277.
Ordenanza del Señor Cuauhtemoc	315.	Quetzalcanauhtli	163f.
Origen de los Mexicanos	60, 65f, 68ff, 76, 96, 118, 283, 288, 295, 308f, 312.	Quetzalcoatl (Quetzalcouatl)	42, 59, 61, 73ff, 88, 92ff, 99, 100, 104, 108f, 113, 115f, 119f, 122f, 125ff, 133ff, 136f, 139ff, 146, 149, 155ff, 164, 172, 191f, 196ff, 203, 218, 222, 227, 231ff, 240, 244ff, 249ff, 262ff, 265f, 285, 296f, 300, 302, 306, 308f, 314.
Orozco y Berra	313.		
Otomí(tl)	131f, 204.		
Otontecutli	126.		
Ovid	109.		
Oxomoco	120f, 129, 133, 141.		
Ozomatli	236.		
Oztoman	257.		
Padden	314.		
Pannenberg	277.		
Paso y Troncoso	45, 261, 287.	Quetzalteueyac	124, 162, 164, 280.
Paynal	126.		
Pettazzoni	273f, 301, 316.	Quilaztli (Quelazcli)	170, 302.
Philipp	277.	Quiyahuizteca	293.
Philipp II.	80.	v. Rad	285, 304.
Piltzintecutli (Picenticli)	134, 298.	Radin	221f, 311.
Poc-tepec	28.	Rāma	212.
Pochtlan	157.	Rāmānuja	212.
Pomar	60, 171, 302.	Ramírez	314.
Popol Vuh	201f, 303, 308.	Relación de la Genealogía	60, 65f, 68ff, 76, 92, 96, 118, 283, 288, 295, 308f.
Preuss	125, 281, 289, 296f, 306.		
Quaquauh-pitz- ahuac	37.	Rendón	249, 294.
		Rendtorff, Rolf	277.

Rendtorff, Trutz	277.	Spanier	35, 59, 61ff, 66, 80, 87, 90, 110, 113, 159, 174, 227, 237, 240ff, 245, 252ff, 256, 258ff, 263.
Reyes	119.		
Robelo	291.		
Robertson	23, 283, 288, 294.		
Robinson-Cobb	277.		
Rom	109.	Spengler	14, 277.
Sacromonte	106.	Stenzel	169, 302f.
Sañz	297, 307ff.	Tamoanchan	27, 103, 123, 129, 133, 233.
Sahagún	44, 53, 61, 74, 118, 125f, 136ff, 157ff, 179, 183, 187ff, 192, 194f, 196, 201, 203, 206, 208, 227, 229f, 232, 234, 238, 241f, 244f, 247, 249, 251, 253ff, 262, 281ff, 287, 295ff, 301, 303ff, 308f, 311ff.	Taras(ca)	203.
		Taubes	277.
		Tecuiztecatl	136.
		Teicu	136.
		Tenanca	103, 105.
		Tenoch	132.
		Tenochca(tl)	63.
		Tenochtitlan	53f, 56, 63, 185, 226, 264f.
Sarkisyanz	277.	Tentori	294.
Schlunk	277.	Teotenanca	23, 200.
Schneider	277.	Teotihuacan	123, 135, 137.
Schoembs	280, 303.	Tepaneken	33, 49, 75, 78, 205.
Schultze Jena	39, 284, 303.	Tepepulco	126.
Selden Rolle	119, 282.	Ternaux-Compans	125, 296.
Seler	30, 142ff, 169, 184, 188, 198, 282, 284, 294f, 312ff.	Tetzauhteotl	176, 180ff, 189, 190.
		Teuhcatl	177.
Sigüenza y Góngorra	86.	Tezcatlipoca	42, 73, 75, 106, 113, 120f, 125ff, 131f, 135f, 141, 143, 146, 156, 163, 165, 171ff, 177, 187, 190ff, 202f, 206, 222, 229, 232f, 244f, 247, 252, 263,
Siméon	28f, 34f, 280ff, 301ff, 306, 314.		
Sorokin	278.		
Soustelle	44, 184, 281, 284, 292, 304f, 306.		

	267, 296, 301f 306.	Tlaloc	42, 69, 78, 114, 126f, 134, 137, 143, 188, 216f.
Tezcoco	32, 56f, 62, 74, 89, 92, 95, 97ff, 111, 115, 123, 186, 226, 230, 239, 246.	Tlaltecutili	127f.
		Tlapallan	107, 236.
Tezozomoc	26, 28, 37, 50, 52, 86ff, 101, 115f, 123, 152, 156ff, 165f, 172, 177, 186, 230f, 234, 237f, 240ff, 245, 260, 262, 279, 281ff, 285, 290f, 294, 296, 300ff, 304ff, 311ff.	Tlapaltecatl Opochtzin Tlatelolca Tlatelolco	254. 50, 52ff, 63, 258. 30, 50ff, 62ff, 69, 73, 87, 102, 126, 225f, 240, 253, 255, 257ff, 285.
Tezozomocutili (Tezoçomocutili)	34, 43, 153, 225f.	Tlauelloctzin Tlaxcala	55. 67, 70, 80, 83, 85, 115, 158, 170.
Thevet	60.	Tlaxcalteca	203.
Thomas, St.	106.	Tlaxcalteken	67, 80f, 85, 290.
Tiacapan	136.	Tlazolteotl	136, 218.
Tiçic	177.	Tlemaco	284.
Timal	236.	Tlillan	197, 232f, 312.
Titlacauan	135, 192f, 210, 232, 312.	Tlapallan	253.
Tizoc (Tiçoc)	54, 101, 151, 156, 247, 249f.	Tlotepeatl	64.
Tlacacuahutli	103.	Tloque Navaque	84, 92, 96, 110, 137, 139, 237.
Nextic		Tollan (Tula)	44ff, 74f, 87, 108ff, 119, 123, 139, 196f, 200f, 229, 232f, 236, 245, 281, 291, 308.
Tlacaelel	22, 27, 50ff, 89, 150, 219, 279.	Tolteca	34, 71ff, 124, 162.
Tlachialtepetl (-tepec)	34, 47, 288.	Tolteca- Chichimeca	23, 33, 73, 307.
Tlacoachcalca(tl)	51, 302.	Tolteken	45, 94, 104, 157, 163,
Tlacopan	57, 62, 87.		
Tlacotzin	172, 255f, 259.		
Tlacoyehua	136.		
Tlahtoltzin	172.		
Tlahuizcalpan- tecutili	135.		
Tlalmanalca Chalca	106.		

	492ff, 197f, 233f, 252, 303.	Visnu	211ff.
		Vitziliuitl s. Huitzilopochtli	
Tonacacihuatl	120, 135, 139.	de Vries	316.
Tonacatecutli	120, 134f, 139.	Wach	302, 310.
		Wagner	288, 291.
Tonatiuh	142f.	Wilckens	277.
Topilcin (Topiltzin)	93, 240, 313.	Wolff	14, 277.
		Xaltocan	74.
Torquemada	148, 299, 310.	Xelhuan	132.
Totec	136.	Xicalanca(tl)	92, 132, 162, 293.
Totollimpaneca	103f, 185, 293.	Xilonatzin	56.
Totollin	103f, 106.	Xipe Totec	42, 233.
Totonacapan	98.	Xiuhcalco	282.
Totoquihuaztli	156.	Xiuhcoatl	146, 255.
Trillhaas	277.	Xiuhtecutli	134, 143.
Tschohl	286, 294.	Xochimilca	162.
Tuveson	277.	Xochimilco	69, 302.
Tzacualtitlan	105.	Xochiquetzal	134f, 218:
Tenanco		Xochteca	226, 293.
Tzihuacpopoca	174.	Xocomo	172.
Tzocoztli	235.	Xoconuchco	152.
Tzompanfürsten	75f, 132.	Xocoyotl	136.
Tzotzomatzin	223.	Xolotl	123, 130, 136.
Uactli	189.	Yacatecutli	126.
Uexotzinco	253.	Yaotl	145, 163.
de Valencia	106, 290.	Yapalliicue	135f.
Vejerano	74.	van Zantwijk	292.
de Velasco	80.	Zimmermann	102, 107, 292ff, 305.
Vespasian	108.		



